الشرعية القانونية
وإشكالية التناقض بين السلطة والحرية

(دراسة تأصيلية لنظرية العقد الاجتماعى)

الدكتور محمود أبو زيد
أستاذ علم الاجتماع
كلية الدراسات الانسانية
جامعة الأزهر

مكتبة غريب

الدكتور
محمود أبو زيد
استاذ علم الاجتماع
كلية الدراسات الانسانية
جامعة الأزهر

الشرعية القانونية

وإشكالية التناقض بين السلطة والحرية

(دراسة تأصيلية لنظرية العقد الاجتماعى)

الناشر
مكتبة غريب
٢٠١ شارع كامل صدقى (الفجالة)
٠ تليفون ٩٠٢١٠٧

مقـدمـة

مشكلة التناقض بين السلطة والحرية كانت باستمرار فى طليعة المشكلات التى شغلت أذهان الفلاسفة والمفكرين بصرف النظر عن ظروف الزمان وظروف المكان . ففى كل وقت ، وفى كل مكان كانت هناك دائما نزعة تدفع بالأفراد إلى حيازة أقصى ما يمكن أن يصلوا إليه من مظاهر الانطلاق والحرية . ولكن كان يقابلها دائما من الناحية الأخرى ، نزعة إلى تضييق نطاق هذه الحرية من قبل الذين يتربعون فى دست الحكم ويقبضون بأياديهم على مفاتيح السلطة وتقاليد الأمور .

فى كل وقت أيضا وفى كل مكان ، كان كل من أولئك وهؤلاء يسوقون الأسباب والتعلات والتبريرات لكى يضفوا المعقولية والمشروعية على ما يسعون إليه من حرية وانطلاق من ناحية ، ومن الناحية الأخرى على ما يريدونه من كف لهذه الحرية وتقييد لهذا الانطلاق . تلك باختصار شديد كـانت دائما ـ ومـازالت ـ قصة الصـراع الطويل بـين من يحتلون مواقـع السلطة وبين الآخرين الذين كان قدرهم ـ أو هكذا قيل لهم ـ أن يكونوا موضوعا لهذه السلطة وخاضعين لها .

ولا يعدو تاريخ الفكر السياسى والاجتماعى ، أو قل تاريخ البشرية ذاتها ، أن يكون فى آخر الأمر سلسلة من الفصول التى ما برحت تترى مشرقة حينا ، ودامية أحيـانا بكـل صنوف وألوان العلاقات المتبادلة بين الطرفين ، وهما يسعيان الى الوصول الى أنسب الصيغ التى يعتقد أنها أفضل ما يحقق لهم ما يعتبرونه حقوقا أو واجبات يتمتعون بهـا ، أو لكل طرف حيـال الطرف الآخـر. وإنما فى داخـل إطار من الرضا والاتفـاق والقنـاعـة والقبـول ، وحيث تتحـدد المسئوليات وتتضح النطاقات ، بما يحول دون استمرار الصراعات وتأججها . أو لحل هذه الصراعات إذا شئنا التعبير عن أهم خصائص القانون ودواعى وجوده .

وقد لا يكون أمرا مجديا أن نشغل أنفسنا هنا بالوقوف أمام تلك المحاولات العـديدة والمتكررة التى سعى بها الانسان إلى تحقيق كل هذا ضمانا للحق والواجب ، حتى وإن اختلفت النظرة والتصورات الى كل منهما بحسب موقع الانسان ووضعيته ومكانته . كما قد يكون من غير المجدى أيضا أن نشغل أنفسنا بمحاولة نزع الأقنعة وهتك الستر التى طالمـا غلف بها الانسان حقيقة أفكاره ، وحقيقة أهدافه التى لم تكن كلها نبيلة أو انسانية فى كل وقت ؟

ولكن المؤكد مع ذلك أنه حدث فى وقت ما لا نقدر على تحديده على وجه الدقة واليقين أن بدأت واحدة من أروع المحاولات التى أمكن لعقل البشر أن يتوصل اليها لأجل الحفاظ على الانسان نفسه ، وعلى المجتمع الذى صنعه هذا الانسان بيديه ، ولكن كاد فى أحيان كثيرة أن يضيعه أيضا بيديه . وأقصد بذلك على وجه الدقة والتحديد ما اصطلح على تسميته بنظرية العقد Contract Theory .

وقد لا يختلف أحد على أن نظرية العقد قد مثلت بالفعل نقطة تحول أساسية فى الحياة الانسانية . ولكننا لا نقصد بذلك مجرد المعنى البسيط الذى قد يبدو للبعض عندما يرون كيف انها أحلت العلاقات المدنية civil محل العلاقات الطبيعية natural فحسب ، ولكننا نقصد به ذلك المعنى الأكثر تحديدا ووضوحاً ، عندما أتاحت (النظرية) للفرد مكانة ممتازة فى عملية تطور المجتمع وتقدمه ، وذلك على أساس أن الفرد هو الوحدة الرئيسية التى ينبنى عليها العقد .

والواقع أن نظرية العقد قد ارتبطت منذ البداية بالعديد من الأسئلة التى اعتبرت دائما فى صميم المشكلة الاجتماعية والسياسية ، والتى طالما حاول العلماء والفلاسفة والمفكرون أن يجدوا لها أجوبة شافية أو معقولة على الأقل . ونعنى بذلك طبيعة علاقة الوحدة ـ الفـرد ـ بالجماعة وبالنظام الاجتماعى . فبأى معنى من المعانى كان الانسان حيوانا اجتماعيا ؟ وبأى معنى أيضا ينتمى الانسان الى المجتمع وينتمى المجتمع اليه ؟ وما هى طبيعة العلاقات المتبادلة بين كل منهما ؟ وما شكل السلطة ؟ وما هى حدودها ؟ وما هى خصائصها ؟ ووظيفتها ؟

وقد تبدو هذه الأسئلة بالنسبة الى البعض وكأن العهد قد تقادم بها ، أو أنها لم تعد تعكس ذلك البريق الذى كانت تشع به فى العصور والأزمنة الماضية . ولكن مثل هذه النظرة تعتبر نظرة قاصرة إلى حد بعيد ، لأن التحليل الدقيق لمضامينها ومتضمناتها سوف يكشف بالتأكيد عن حقيقة أنها ما زالت تعكس مشكلة المجتمع الحديث بأكثر من معنى . فبالرغم من كل مظاهر الاستقرار فى العلاقات التى قد تأخذها العين فى المجتمعات الحديثة ، وفى مختلف العلاقات التى تقوم بين عناصرها ومكوناتها ، بما فى ذلك العلاقات ذاتها فيما بين الأفراد والجماعات على أختلاف مكاناتهم ووضعياتهم ، فإن هذا لا يعنى أن المشكلة قد انتهت أو أنه قد تم حلها . فما زالت الصراعات قائمة أشد ما تكون من حول قضية السلطة وقضية الحرية بدرجة مساوية . كما لا زالت الاختلافات والخلافات قائمة من حول الأفكار والمفهومات والتصورات التى تتحدد فى ضوئها كل مضامين الحق والواجب تبعا لاختلاف مواقع الأفراد وطبيعة الجماعات والفئات ، وتبعا لمدى قربهم أو بعدهم من مراكز السلطة ومحاورها .

ولا يبدو أن فى مثل هذا القول شيئا من المغالاة أو التطرف ، إذ تكفى لتأكيده نظرة واحدة إلى ما أصبحت تمثله وتعنيه فى الوقت نفسه تلك الاهتمامات المتزايدة التى اصبحت تستأثر بها قضية الضبط الاجتماعى ومختلف وسائل إقرار النظام وتحقيق التواؤم مع ما قد يوجد فى

المجتمع من قواعد وقيم ومعايير هى فى الأغلب قواعد وقيم ومعايير السلطة الحاكمة ، والتى عادة ما تتغير بتغير أشكال هذه السلطة وانماطها .

وليس من شك فى أن فكرة العقد تعتبر من أقدم الأفكار السياسية (والقانونية كذلك) التى عرفها الانسان على مدى تاريخه الطويل . ونحن وان كنا لن نذهب بعيدا الى الوراء فى محاولة تقصى البدايات الأولى لهذه الفكرة ، إلا أن هذا ليس معناه أن نقف بها عند تلك القرون القليلة فحسب التى يحددها البعض بالقرن الخامس قبل الميلاد تقريباً ، عندما اخذ كثير من الفلاسفة يتصورون المجتمع باعتباره اتحاداً بين الأفـراد من أجل الوصـول لغايـات ولأهداف معينة ، وهو التصور الذى تبلور على أى الأحوال بعد ذلك بقليل على أيدى افلاطون Plato (٤٢٧ ـ ٣٤٧ ق . م) وارسطو Aristotle (٣٨٤ ـ ٣٢٢ ق. م) على وجه الخصوص . وذلك لسبب بسيط هو أن الفكرة فى جوهرها ضرورية لقيام أى شكل من اشكال الحياة الاجتماعية والسياسية المنظمة ، وهذه مسألة تضرب بجذورها فى مراحل أسبق من هذه بكثـير ، لأنها صاحبت فى الحقيقة بواكير تفتح الانسان على وجوده وسعيـه المبكر الى أن يبنى من خـلال توجساته وتطلعاته وهواجسه حياة يعيشها مع الآخرين ، بدلا من أن يكون هو نفسه المخلوق الوحيد الذى يقاسيها . أقصد حياة اجتماعية يقضى بها على عزلته ، فكانت لوجه الغرابة ، سبباً من بعد ، لكل مشكلاته .

وهكذا نجد الفكرة (فكرة العقد) فى كثير من المجتمعات التاريخية والقديمة حيث تشرق بها فلسفة **بوذا** Buddha فى القرن السادس قبل الميلاد ، ثم عند **افلاطون** فى القرن الرابع قبل الميلاد أيضا[1] . **كما نلتقى بها فى التوراة (العهد القديم) ، ثم عرفتها المسيحية لأوربا فى العصور الوسطى . ثم ظهرت فى النظام الاقطاعى** Fedual System الذى قام أساسا على تبادل الالتزامات والمسئوليات بين الحكام وأتباعهم حيث كانت كل إقطاعية (وحدة إقليمية) تعتبر وحدة تكاد أن تكفى بذاتها احتياجاتها البنائية والوظيفية كافة . وذلك عن طريق ما تضمه من الجماعات والهيآت والفئات الحرفية والانتاجية ، والتى كان يربطها جميعاً بالملك أو الأمـير (أو صاحب السلطة السيادية عموما) عقد تاريخى يحمى بمقتضاه ما يتفق على أنه حق لهم ، مقابل ما يقدمونه إلى الحاكم من طاعة وخضوع وولاء .

ولكن تطور فكرة العقد ، وظهورها بمفهومها الحديث ذى الطابع المنهجى الذى يتخذ شكل النظرية المتكاملة يرجع الفضل فيه ولا شك إلى تلك الكتابات التى ظهرت فى نهايات القرن السابع عشر وفى القرن الثامن عشر ، وبخاصة كتابات تـوماس هـوبز Hobbes (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩) ، **وجـون لوك** Locke (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤) ، **وجـان جـاك روسـو** Rousseau (١٧١٢ ـ ١٧٧٨) الذين اعتبروا أشهر ثلاثة مفكرين ارتبطت أسماؤهم بالنظرية .

---

(١) Plato; The Republic, Book II . Section 369.

ومع أن هذا ينطوى على إشارة ضمنية إلى أن هذه الأسماء لم تكن هى وحدها التى قالت بهذه النظرية (هناك فى الحقيقة العديد من الاسماء من أمثال **فرانسيسكو سوريز الأسبانى** Suarez فى القرن السادس عشر (١٥٤٨ ـ ١٦١٧) وكذلك الفقيه الهولندى الشهير **هيجو جرثيوس** Grotius (١٥٨٣ ـ ١٦٤٥) **وجوهانز آلثوسيوس** Althusius (١٥٥٧ ـ ١٦٣٨) وإن لم تكن لها جميعا الشهرة ذاتها التى تمتع بها هوبز ولوك وروسو) ، فإن الشيء الذى يعنينا هنا هو أنه نتيجة لكتابات هؤلاء الثلاثة بالذات سادت نظرية العقد التفكير السياسى والاجتماعى فى القرن الثامن عشر كما نجحت فى أن تمارس تأثيرا بالغا فى كل من المملكة المتحدة وفرنسا والولايات المتحدة الأمريكية وفى أن يكون لها دورها المباشر ليس فحسب فى دعم وتطوير النظم والقوانين والأفكار الدستورية والديمقراطية بهذه الدول ، ولكن أيضا فيما اندلع بها من ثورات .

بيد ان هذا الذيوع أو الانتشار الواسع لنظرية العقد لا يعنى ـ وهذا من الناحية الأخرى ـ انه لم تقم فى وجهها أية انتقادات أو اعتراضات . فالحقيقة أنها كانت منذ البداية عرضة لغير قليل من الهجوم ، الأمر الذى ساعد عليه وجود اختلافات جوهرية فى طبيعة المواقف الفلسفية التى تبناها كل مفكر والتى انطلق منها ليقيم عليها نظريته . وهى اختلافات وإن كان من الطبيعى أن تؤدى الى غير قليل من التضارب إن لم يكن التناقض فيما بينها ، إلا أنها كانت تبدو ، فى آخر الأمر ، متسقة مع البناء المتكامل لفلسفة كل منهم والغاية التى يسعى اليها صاحبها من ورائها .

ومع اننا لا نهدف هنا الى مناقشة هذه الاختلافات ، إلا أنه تكفى الاشارة إلى أنه على حين سعى **توماس هوبز** مثلا بنظريته فى العقد إلى تأييد الملكية ومساندة السلطة المطلقة للملك ، فقد عالج **جون لوك** هذا العقد بطريقة خاصة جعل من آثارها إحاطة السلطة ببعض القيود والتحديدات . بل ويمكن القول بأن لوك لم يقف بعقده عند هذا الحد ، ولكنه جعل الثورة حقا للشعب بوصف الثورة هى الضمانة الكبرى لتقييد سلطة الحكام والحد منها . وهو موقف لا يختلف كثيرا عما سبق أن ذهب اليه **آلثوسيوس** الذى قرر أن الشعب هو مصدر السلطات وأنه الذى منح السيادة للأمير أو الحاكم ، ومن ثم فإن له (أى الشعب) الحق كل الحق فى أن يسترد السلطة من بين يديه إذا لم يرع مصالحه ويصون حقوقه ويحافظ عليها .

وفى اعتقادى على أى الأحوال انه أيا كانت طبيعة الاختلافات فيما بين هذه المواقف جميعها ، فإن أية محاولة لإزالة الغموض الذى يحيط بها لابد وأن تبدأ من ذلك الفهم الأساسى لحقيقة أن نظرية العقد إنما تفترض شكلين رئيسيين ، الأول باعتبار إنها تمثل تفسيرا لأصل الدولة ، والثانى على أنها نظرية فى علاقة الفرد بالمجتمع ، أو فى العلاقة بين الحاكم والمحكوم .

وقد لا يكون من السهل توضيح كل هذه النواحى هنا ، ولكن المهم مع ذلك هو أنه باعتبارها نظرية لتفسير أصل الدولة فقد افترضت ـ بداية ـ ان الجنس البشرى قد مر

بما اصطلح على تسميته بالحالة الطبيعية أو حالة الطبيعة State of Nature وهى حالة اعتبرها مفكرو العقد أسبق فى الظهور على حالة المدنية التى قيل ان الانسان لم يبلغها الا عن طريق اتفاق أو « عقد » أبرمه الأفراد فيما بينهم ، وتخلى كل منهم بموجبه عن « حقه الطبيعى » فى أن يفعل ما يريد فى مقابل حقوق مدنية أوجدتها له الدولة وتعهدت بحمايتها والحفاظ عليها .

وبالرغم من أن مفكرينا الثلاثة قد سلموا بحالة الطبيعة هذه ، فإن الملاحظة التى تسترعى النظر ان تصور كل منهم لهذه الحالة كان تصورا مختلفا ، الأمر الذى أدى بكل منهم إلى نتائج جد مغايرة .

فوفقا لتوماس هوبز حالة الطبيعة هذه كانت هى حالة الحرب القائمة بين الكل ضد الكل War of all against all (bellum omnium contra omnes) ، وسبب ذلك ان الانسان (فى رأيه) كان أنانيا وعدوانيا ومتوحشا ، ولذا فلم تكن أمامه سوى القوة الفيزيقية Physical التى اعتبرها وسيلته وغايته فى آن واحد ، طالما أنها تعينه على السيطرة وعلى تحديد مواضع الأفراد وأقدارهم .

ويختلف هذا التصور اختلافا بينا عن التصور الذى نجده عند جون لوك الذى رأى ان الانسان فى حالة الطبيعة كان على العكس من ذلك اجتماعيا بطبعه ، واميل الى السلم والدعة والهدوء . كما كان يخضع لنوع من القانون الطبيعى الذى ينكشف أمام العقل .

وعلى الرغم من أن لوك كان قد قرر أن الفرد قد ظل مع ذلك المرجع الوحيد فى تفسير هذا القانون الطبيعى وفى طريقة تطبيقه وتنفيذه ، فإن الشيىء الواضح هنا هو أن هذا التصور يعتبر فى عمومه أقرب الى تصور جان جاك روسو لحالة الطبيعة التى وصفها بأنها أشبه بالفردوس ، حيث كان الانسان يعيش فى سلام مقيم ، ويرتع فى سعادة وحرية غامرتين .

ولكن أيا ما كانت الاختلافات فيما يتعلق بتصورات هؤلاء الفلاسفة لحالة الطبيعة ، فقد كانت هناك نقطة التقاء جمعت ثلاثتهم ، وهى ان « العقد » كان هو الوسيلة التى خرج الانسان بمقتضاها من هذه الحالة . وإن لم يكن معنى هذا أيضا القول بأن ثمة تطابق فى وجهات نظرهم ، لأن الكيفية التى تم بها الخروج من هذه الحالة الطبيعية الى الحالة الاجتماعية المتمدينة قد ارتبطت عند كل منهم بوجهة نظر خاصة .

وبالنسبة إلى توماس هوبز فقد تمت هذه النقلة نتيجة اتفاق الأفراد على أن يسلم كل منهم حقه فى تسيير أموره وحكم نفسه الى شخص أو هيئة بذاتها ، فشيدت بذلك الدولة ومن ثم اصبح الشخص أو الهيئة ما يمثل السيادة التى يخضع الأفراد لها .

أما **جون لوك** الذى كان يهدف الى البحث عن تبريرات ينصف بها ثورة ١٦٨٨[١] ويؤكد مشروعيتها ، فقد ذهب الى أن (تحويل) الحق وتسليمه لم يكن الى فرد أو الى هيئة ، ولكن إلى المجتمع نفسه ، فجعل بذلك السيادة للشعب وليس للملك ، وهو تصور يقترب كثيرا مما ذهب اليه روسو عندما قال بأن كل فرد قد وضع قدراته وامكاناته فى « مخزن عام » تحت تصرف الارادة العامة Volonté Génèrale ، فكسب بذلك حريته المدنية وحيازته لملكيته دون أن يفقد سوى حريته الطبيعية .

ولا جدال فى أن هذه النظرية فى أصل الدولة قد لقيت الكثير من مظاهر المساندة والتأييد سواء من المفكرين السياسيين أو المشرعين أو من بين الفلاسفة أو علماء الاجتماع أو حتى من بين الشعراء والأدباء والفنانين . ومع أن هذا لا يعنى فى ذاته إنه لم تقم فى وجهها أية انتقادات ، أو أنها لم تتعرض لشىء من الهجوم والتجريح ، وبخاصة على أيدى **بنثام وهيوم وبيرك وتوماس هل جرين** الذين ذهبوا إلى أنها تفتقر إلى أى سند تاريخى يؤكد دعاويها ، فإن المفارقة الصارخة التى تستلفت النظر هى أن الكثيرين ممن عارضوا فى قبول النظرية كتفسير لأصل الدولة ، قد قبلوها كتفسير معقول للعلاقة بين الحاكم والمحكومين (وإن لم يكن معنى هذا أيضا قبول النظرية على إطلاقها حتى بالنسبة إلى هذه الناحية) .

وقد يكون من الصعب التأكيد بشكل قاطع على وجود الشواهد التاريخية الدالة على قيام العقد أو الاتفاق بين الشعوب وحكامها . ولكن الملاحظ على أى الأحوال أن مثل هذا المفهوم موجود بشكل أو بآخر فى الدولة الديمقراطية ، وهى حجة من الواضح أنها ترتكز أساسا الى الاعتقاد القائل بأن الحكومات تستمد شرعيتها من رضا المحكومين وقبولهم ، وهو رضا يتضمن ولاشك علاقة متفق عليها تحدد نوع الالتزامات التى يتعين على الأطراف المختلفة (أطراف العقد) الالتزام بها ، والا أصبح فى حل منها إذا ما أخل طرف من هذه الأطراف بمقتضياتها .

---

(١) إذا اعتبرنا طبيعة العلاقة بين الدولة والمجتمع فى تلك الفترة بالذات نجد ان أن لوك قد حاول القيام بمهمة مزدوجة وهو يسعى إلى تقوية العلاقة بين الملكية التى كانت قد عادت إلى انجلترا منذ عام ١٦٦٠ وبين الكنيسة حيث سعى إلى احياء نظرية الحق الالهى فى الحكم من ناحية ونظرية الطاعة السلبية من ناحية أخرى . ومع ذلك ينبغى الا ننظر إلى ثورة ١٦٨٨ بعيداً عن توازن القوى فى أوربا باكملها والصراعات الدائرة بين دولها وبخاصة انجلترا وفرنسا واسبانيا والتى اتخرطت فيها ايضا الكثير من الدول الشرقية مما جعل الأمل فى سلام منظم يحترمه الجميع يبدو اشبه بالسراب . ولم تكن انجلترا بالذات بعيدة عن كل ما يحدث على المسرح الأوربى من حروب ومعارك حربية أو اقتصادية وتجارية ودينية وعقدية كذلك . ففى القرن السادس عشر كان التطلع الامبريالى والتعصب الدينى السبب المباشر فى أن أصبحت اسبانيا العدو الأول على حين كان التنافس التجارى والاقتصادى فى القرن السابع عشر هو سبب العداء مع الهولنديين وهو العداء الذى مثل أطرافه كل من الملكية واوليفر كرومويل فى انجلترا . ومهما يكن الأمر فقد نجحت ثورة ١٦٨٨ فى تنصيب وليام الثالث (أوف أورانج) أعدى أعداء لويس الرابع عشر على العرش لتبدأ جولة جديدة فى الصراع التقليدى بين انجلترا وفرنسا والذى يبدو انه قد استمر حتى واترلو Waterloo فى عام ١٨١٥ .

ومهما يكن من أمر هذه الاختلافات جميعها ، فإن فيها ولا شك ما يدفع إلى القول بأنها تمثل ـ فى جماعها ـ ظاهرة صحية حيث تكشف لنا عن مدى تعقد وتشابك القضية التى نحن بصددها وأعنى بها إشكالية العلاقة بين السلطة والحرية ، وهى إشكالية اعتقد أن أيا منا ـ بصرف النظر عن موقعه ـ لم يعد بعيدا عنها بأى حال من الأحوال خاصة وأن الكثير جدا من مشكلاتنا المعاصرة لم تعد تتمركز فى ذلك الجدل الدائر حول مدى اهمية الدولة أو المجتمع ، ولكن فى تلك العلاقات المتشعبة ذاتها التى اصبحت تضج بكثير من مظاهر الاختلافات والصراعات من حول القيم والمبادىء والأفكار والمثل والايديولوجيات بوجه عام .

وقد يكون صحيحا أن أحدا لا يستطيع أن يجزم بأن أى من فلاسفة العقد الكبار قد نجح فى اعطاء حلول نهائية لأى من المسائل التى تعرضت النظرية لها . ولكن الصحيح أيضا أن هذا ليس معناه ان محاولاتهم كانت هباء ، أو أن جهودهم لم يكن لها تأثيرها .

والواقع إنه لو كانت المسائل السياسية والاجتماعية قد انتهى فيها الفلاسفة والفقهاء والمفكرون الى مثل هذه الحلول ، لما كان هناك داعيا أبدا لدراسة الفكر السياسى أو الفكر الاجتماعى أو الفقه القانونى ، أو حتى التفكير فى المشكلات الانسانية والاجتماعية ولامتنعت نتيجة لذلك إمكانية أن تستمر حركة العقل الحرة فى طريقها وتجددها .

وفى تقريرنا لهذه النواحى جميعها ، فيكون معناه من الناحية الأخرى ، اننا نعتقد عن قناعة بأن دراسة لوك أو هوبز أو روسو ، أو أى مفكر من مفكرى الماضى الذين أسهموا فى تمهيد الطريق أمام حضارتنا المعاصرة ، لا يمكن إذن أن تعتبر ترفا ذهنيا ، أو إغراقا لأنفسنا فى غبار التاريخ كما قد يتخيل البعض . فمن الخطأ أن نتجاهل أو ألا نعترف بأن الكثير جدا من المسائل والقضايا التى أثارتها عقول هؤلاء الرجال ما زالت تواجهنا حتى اليوم وتؤرقنا بشكل أو بآخر . وربما هنا أيضا يظهر السر الحقيقى فى تلك الجاذبية الفائقة التى ما زالت تتمتع بها نظرية العقد . فقد نجحت من غير شك فى أن تجد طريقها الى الفكر الاجتماعى والقانونى والسياسى الحديث بأكثر من معنى ، وعلى أكثر من مستوى .

وأخيرا ، فقد يكون من ترديد القول اننا لن نعرض فى هذا الكتاب لكل ما قيل فى نظرية العقد وذلك على اعتبار ان اهتمامنا سوف ينصب بالدرجة الأولى على إبراز الجوانب المعقدة لأفكار هؤلاء الفلاسفة الثلاثة الذين ارتبطت اسماؤهم بالنظرية ، وكما تضمنتها أعمالهم الرئيسية .

ولكن هذا كله ليس معناه أيضا أننا سوف نتغافل عما قد يكون جادا ومؤثرا فى آراء غيرهم من المفكرين والكتاب . ولا جدال فى أن الادراك الواعى بطبيعة المبادىء التى أسهمت فى قيام هذه الحضارة التى ننتمى اليها (أو ربما تنتمى هى الينا) سوف يمدنا بفهم متعدد الجوانب لفرضياتنا التى تنبنى عليها أفعالنا وسلوكياتنا ، بما فى ذلك فعلنا الاجتماعى وسلوكنا السياسى ، إن لم يكن فهما أدق وأعمق للنظرية السياسية والاجتماعية بوجه عام .

الفصل الأول

الحقوق الطبيعية والقانون الطبيعى

شغلت أفكار القانون الطبيعى natural law والعصر الذهبى golden age والحقوق الطبيعية natural rights مركزا أساسيا فى نظرية العقد ، ليس فقط لأنها من الأفكار المحورية التى ارتكزت عليها النظرية ، ولكن أيضا لأن هذه الأفكار اختلفت مفاهيمها لدى كل من فلاسفة ومفكرى العقد ، الأمر الذى تأدى بهم إلى نتائج مغايرة ، وبخاصة على أيدى كل من توماس هوبز وجون لوك وجان جاك روسو .

ويكون معنى هذا أن يصبح من العسير تماما أن نفهم نظرية العقد عند هؤلاء الفلاسفة ، وأن ندرك طبيعة الفوارق (أو أوجه الشبه أحيانا) التى قد نجدها بينهم ، ما لم تتضح فى الأذهان حقيقة التصورات التى كانت لديهم بالنسبة الى هذه الأفكار بالذات والدور الذى قامت به فى تشكيل نظرية كل منهم وصياغتها على النحو الذى عرفناها عليه .

(١)

ولكن هذا القول ليس معناه فى الوقت نفسه ان هذه الأفكار الثلاثة كانت من مستحدثات فلاسفة العقد ، أو أن نظرياتهم هى التى أكدت أهميتها وأبرزتها ، فكلها أفكار قديمة جدا فى الواقع ، وكل ما هنالك ان طبيعة التفكير السياسى والاجتماعى الذى كان سائدا فى العصور التى كتب فيها هؤلاء الفلاسفة قد ساعد ، وبخاصة فى القرن السابع عشر ، على احيائها من جديد ، وعلى اعطائها تلك الأهمية الخاصة .

وحتى نستطيع فهم هذه الناحية بطريقة أفضل فلابد من الرجوع الى تلك الجهود المبكرة وما تولد عنها من مناقشات ومساجلات عندما كان الفلاسفة والمفكرون يبحثون عن الأصول الأولى التى انبعثت منها تلك الأفكار الرئيسية التى أصبحت تشكل عصب النظرية السياسية والاجتماعية فى كل عصر ، ونقصد بذلك فكرة الدولة State والمجتمع Society والفرد Individual ... الخ ، وأن نرى كيف تطورت هذه الأفكار من خلال الاصطراع فيما بينها من ناحية ، والصراعات الواقعية التى عاشتها الدول والمجتمعات من الناحية الثانية ، أعنى من منظور يتسع ليشمل الفكر والواقع معا .

وبالطبع فليس بمقدورنا هنا أن نتتبع تاريخيا كل التفاصيل الدقيقة التى انطوت عليها هذه الجهود والمناقشات . كما أنه ليس بمقدورنا أيضا أن نحيط بكل اوجه الاتفاق أو الاختلاف التى قامت فيما بينها ، فذلك كله هو ما يشكل جماع الفكر السياسى والاجتماعى فى الحقيقة . ولكن يكفى أن نتطلع إلى ما كشفت عنه هذه المسيرة الطويلة من نتائج جوهرية كان اهمها من غير شك ذلك الربط الحيوى الذى عقده المفكرون بين أى من هذه التصورات (الدولة أو القانون أو المجتمع ... الخ) وبين فكرة العدالة Justice ذاتها التى تؤسس عليها كل منها ، وعلى وجه الخصوص تلك المؤسسة أو ذلك الاتحاد الذى أصبح معروفا باسم الدولة ، ووسائلها فى تحقيق هذه العدالة ، والدور الذى تلعبه القوانين (أو غيرها) فى ذلك . وكله يمس فى آخر الأمر حقوق الأفراد وواجباتهم والتزاماتهم ، ونطاق هذه الحقوق والواجبات والالتزامات .

وعلى الرغم من أن الفصل بين هذه المقولات الثلاث (الدولة والقانون والعدالة) يبدو أمرا على غاية من الصعوبة ، فقد يكون من الأفضل نزولا على أغراض هذه الدراسة أن نركز على التصورين الآخريين ، أعنى « القانون » و « العدالة » بصفة خاصة ، طالما أن التصور الأول « الدولة » هو من حيث الضرورة المنطقية والواقعية الوعاء الذى يضمهما ، وفى الوقت نفسه الوسط الذى سوف يتم تطبيقهما (أو حتى وجودهما أصلا) من خلاله .

وقد لا يبدو كافيا لإجلاء هذه النواحى أن نبدأ من تلك المعانى التى تتضمنها المصطلحات فى الوقت الحاضر لأن ما يظهر لنا أنه كلما رجعنا الى الماضى وبحثنا فى مسألة أصل القانون وفى الكيفية التى تطورت بها القوانين ، فسوف نجد باستمرار اننا ننتهى الى إحدى النتائج المذهلة ، وهى أن القوانين كانت باستمرار أكبر من مجرد كونها تعبير عن أمر شخصى ، أو حتى مجموعة من الأشخاص الذى يحوز أو يحوزون شكلا أو آخر من أشكال السيطرة والهيمنة . وهى نتيجة تظهر لنا حالما نتساءل عن الكيفية التى يتم بها (إملاء) القانون أو القوانين على المجتمعات من ناحية ، ومن الناحية الثانية ، إذا ما تساءلنا أيضا عما إذا كان هناك أصل واحد أو عدة أصول هى التى تفرعت عنها الأشكال والأنماط المختلفة للقوانين والأنماط والنظم القانونية التى نعرفها . بمعنى ما إذا كانت كل هذه القوانين قد تفرعت عن أصل واحد أو أن بعضها انحدر إلينا من مصدر بذاته بينما البعض الآخر عن مصدر أو أصل آخر مغاير ؟ ويكون لدينا ـ عندئذ ـ اكثر من مصدر من مصادر القانون .

وقد يكون فى النظر الى الكيفية التى تطور بها القانون الرومانى Roman Law ما يساعد على العثور على إجابات لمثل هذه التساؤلات . وبصرف النظر ـ مرة ثانية ـ عن المناقشات الطويلة والاختلافات الفقهية التى تمتلىء بها المواقف والشروح والتفاسير ، فالمعروف تماما أن المصطلح اللاتينى للكيان القانونى وهو Jus يعنى شيئاً أوسع ، وربما أكثر دلالة أيضا من مجرد ما قد يعكسه مفهوم القصاص أو قانون المثل بالمثل Lextailionis . وبالتالى أقرب ما يكون الى ما قد

يفهمه الانسان المعاصر من مصطلح النسق القانونى Legal System بكل ما يقدمه لنا هذا النسق من بناء هيكلى متكامل لجهات تحقيق العدالة بمكوناتها الرئيسية ، بداية من مجموعة القواعد والقوانين ، إلى الاجراءات والترتيبات والخطوات التنفيذية لحل الخصومات وفض المنازعات والفصل فيها عن طريق ما يعرف بالمحاكم ، وسواء كان ذلك كله يرتكز أساسا على العرف أو العادة أو التقاليد أو التشريع أو غير ذلك من الأشكال التى قد يكون لها من وجودها ما يسمح لها بممارسة الوظيفة الضابطة وفقاً للظروف .

معنى ذلك إذن انه بالنسبة الى الرومان كان المعيار متمثلا فى وجود القواعد التى تلزم بتطبيقها والخضوع اليها المحاكم ، أو على الأقل ذلك ما أصبح يعبر بـه المواطن فى العصر الحديث[1] .

ويقودنا كل هذا إلى الاجابة على التساؤل الآخر بصدد أصل مكونات القانون أو أصل القانون بتعبير أدق . وهنا فينبغى الاعتراف ـ بداية ـ بأن تقدم المجتمعات قـد ساعـد على وضوح الاختلافات فى النظر الى هذه المسألة ، حيث أصبح ينظر اليها من اكثر من زاوية تبلورت فيما يعرف أولا بالمصادر الرسمية للقانون وهى تلك التى تضم كل ما من شأنه أن يوجد عن طريق العرف والتشريع والدين والفقه والقضاء والقانون الطبيعى . وثانيا المصادر المادية أو الموضوعية من الناحية الأخرى ، وهذه تضم مادة القانون أو جوهره . وتجمع مختلف المواقف التى تتفق فى إنكارها للقانون الطبيعى . أو ما أصطلح على تسميته بالمذاهب الوضعية فى أصل القانون ونشأته .

ولعل الملاحظة الرئيسية التى تستأهل التوقف أمامها هى أننا طوال هذا الحديث كنا ندور حول القانون الوضعى بالذات ، أى القانون الذى يوضع بمعرفة مشرع والذى تعرفه المحاكم وتأمر هى بتنفيذه .

ومع أننا نسلم بأن القانون الوضعى هو بدوره مفهوم واسع ومتشعب للغايـة ، فإن التساؤل الحيوى هو عما إذا كان ذلك القانون هو وحده ما تدور من حوله القضية بأكملها ؟ أعنى قضية أصل القانون وأصل نشأته من ناحية ، ومن الناحية الأخرى ما إذا كان واقع القانون الوضعى يغطى تماما كل ما يتضمنه مفهوم القانون ؟ وما إذا لم يكن هناك إلى جانب

---

(١) A. L. Lowell., The Government of England. Vol. ii. P - 473.

ويضيف لويل فى هذا الصدد ان الشيء الجوهرى حقيقة هو أن القانون يصبح بالذات ما تعرفه المحاكم على انه قانون وتطبقه من ثم على انه كذلك أو ترفضه . وبالتالى فلا يكون ما ترفضه أو ما لاتعترف به قانونا .

ويمكن الرجوع فى هذه الناحية الى بعض الكتابات المتخصصة مثل :

Mayer Lewis ., The Machinary of Justice. 1974.

وأيضا : Grilliot Harold G., Introduction to Law and Legat System. 1975.

هذا القانون الوضعى قانون آخر ، ربما كان اشمل منه وأكثر رحابة وتعبيرا لا عن إرادة الأفراد أو السلطة فحسب ، ولكن عن طبيعة الأشياء كذلك[1] .

الاجابة عن ذلك كله نجدها واضحة فى المبدأ الفلسفى الذى سيطر على الفكر السياسى والقانونى منذ أول ما بدأ الانسان يتطلع إلى إقامة مجتمع طيب ، كما حاولت تأملات الفلاسفة وخيالاتهم أن تصفه وهو المبدأ الذى تمثل فى الإعتقاد بأن ثمة قانون يمكن وصفه بأنه قانون طبيعى natural أو قانون الطبيعة ، لا بحسبه يعبر عن طبيعة « الأشياء » فقط ، ولكن طبيعة « الانسان » ذاتها ، باعتباره كائنا بشريا عاقلا يسعى الى أن يحيا حياة متسقة مع طبيعة الأشياء والموجودات من حوله .

هذا القانون الطبيعى ، أو كما قلنا ، قانون الطبيعة هو أصل كل القوانين المدنية الحديثة . كما أنه ينطبق على جميع الأفراد والأمم والشعوب بدرجة واحدة وبلا تفرقة وبلا تمييز بين الحكام والمحكومين ، نظرا لأنه مؤسس على ما هو عدل فى ذاته وعلى ما هو حق بصرف النظر عن الزمان وعن المكان ، ومن هنا فهو لا يعتبر من مستحدثات أفكار أصحاب العقد الاجتماعى ، وإن كان المبدأ قد ساعد على انتشار الاعتقاد به طبيعة الظروف القلقة والأحوال المضطربة التى عاشها القرن السابع عشر وبخاصة فى مجال العلاقات الدولية ، وكان ذلك سببا كافيا لأن يدفع بالمفكرين وبالفلاسفة الى أن يعيدوا النظر فى مختلف القوانين والقواعد التى تنظم هذه العلاقات وتحكمها ، حتى ما كان قائما منها قبل المسيحية .

والحقيقة أننا لو حاولنا تتبع نشأة هذه الأفكار تلمسا لأصولها الأولى ، لوجدنا أنها ترجع إلى بدايات ظهور الجنس البشرى نفسه ، بمعنى أن ظهورها كان مرتبطا بوجود أول علاقة يمكن تصور أنها قامت بين الانسان وأخيه الانسان .

وينبغى ألا تأخذنا الدهشة من مثل هذا القول ، لأنه أيا كان تصورنا لأصل المجتمع البشرى ونشأته ، فلا شك فى أنه كان هناك نوع أو آخر من الأساليب والوسائل التى فكر بها الانسان فى تنظيم علاقاته بالآخرين ، وأيضا فيما اعتقد أنها حقوقه الطبيعية ، وبالتالى الكيفية التى تمكنه من صيانة هذه الحقوق والحفاظ عليها[2] .

والواقع انه بهذا المفهوم الذى يرتد بالحقوق وبتدبير الوسائل للذود عنها إلى أعماق الماضى البعيد أى إلى الفطرة ، كانت الملامح الأولى لفكرة القانون الطبيعى التى ارتبطت بفكرة

---

(١) والحقيقة أن مونسكيو فى مقدمته التى صاغها لمؤلفه الشهير De L'Esprit des Lois قد عرف القوانين بأنها العلاقات الضرورية والجوهرية التى تستخلص من طبائع الأشياء

«Les rapports nécessaires qui dérivent de La nature des choses.» .

(٢) Mackenzie., Manual of Ethics. BK. III. Ch. 2.

الحقوق الطبيعية[١] التى استمدها الانسان من الطبيعة رأسا وليس من أى تشريع اخترعه البشر[٢] . وبذلك كله فيكون القانون الطبيعى أسبق إذن فى الظهور من أى تنظيم سياسى ابتكره الانسان .

ولقد لعبت فكرة القانون الطبيعى دورا بالغ الأهمية فى تطور الفقه القانونى والفلسفة السياسية والقانونية بعامة فى مختلف الأزمنة والعصور . ففلاسفة اليونان نظروا إلى هـذا القانون على أنه أسبق من قانون المدينة . كما فرقوا بين الاثنين فجعلوا القانون الأول أسمى منزلة وأرفع مكانة من القانون الثانى .

ومن السهل رؤية هذه التفرقة حتى فى الأدب اليونانى نفسه . ففى الرؤية التراجيدية الخالدة التى قدمها سوفوكليس Sophocles (٤٩٧ ـ ٤٠٦ ق. م) **لانتيجون** Antigone ، نلتقى ربما بأروع مواجهة استطاع بها كاتب أو أديب أن يقيمها بين ما هو صواب وما هو خطأ ، على الرغم من أن الموضوع نفسه كان مسرحا لكل كبار مؤلفى التراجيديا اليونان من أمثال **آشيلوس** Aeschulus (٥٢٥ ـ ٤٥٦ ق.م) **ويوربيدس** Eurpédes (٤٨٠ ـ ٤٠٦ ق. م) وهم يعالجون مأساة **اوديبوس** Oedipus (أوديب) وانتيجون .

وبالرغم من أننا لسنـا بصدد الحـديث تفصيلا عن الأنتيجـونة ، فمن المهم القـول بأن انتيجون عند سوفوكليس بصفة خاصة كانت هى فى الأساس محور القضية برمتها ، بينما كان

---

(١) يتطلب اصطلاح الحق الطبيعى معنى محددا منذ البداية . وبالرغم من التعاريف الكثيرة التى قيلت فى هذا الصدد ، فمن المهم ادراك ان الحق الطبيعى ينبع من ذات كينونة الانسان باعتباره شخصا وذلك مثل حقه فى الحياة وفى الحرية ... الخ . والمقصود هنا بالانسان باعتباره شخصا هو كونه عضو من أعضاء المجتمع يمثل مركزا معينا ويؤدى دورا محددا فى الحياة الاجتماعية . وهناك فى الواقع تفرقة يقيمها العلماء بين الانسان بهذا المعنى الذى اشرنا اليه وبينه كفرد . فهو كفرد عبارة عن كائن بيولوجى اى مجموعة من الجـزيئات التى تنتـظم فى بناء مـركب فى داخله مادام حيا ، افعال وارجاع وعمليات وتغيرات فسيولوجية وسيكولوجية . ومن هنا كان الانسان كفرد هو محور اهتمام علماء السيكولوجيا والفسيولوجيا . اما الانسان كشخص فعبارة عن مجموعة من العلاقات الاجتماعية أو الوضعيات السياسية والاقتصادية ، فهو مواطن انجليزى مثلا او زوج او اب او تاجر ... الخ
(أنظر فى ذلك كله : أحمد ابو زيد ، البناء الاجتماعى (مدخل لدراسة المجتمع) الجزء الاول (المفهومات) . الدار القومية للطباعة والنشر ١٩٦٥ صفحة ٢٥
وانظر ايضا : Rickaby. J., Moral Philosophy, Longmans, Green and Co., Ltd. Fourth edition. 1929. P. 246.

(٢) لا تخرج الحقوق الطبيعية عن كونها ظروف الحياة الاجتماعية التى لا يستطيع المرء بدونها ان يسعى إلى تحقيق ذاته ، بمعنى انها اشياء حقيقية نابعة من حقائق دائمة وصادقة فى نفسيتنا . كما ان وجودها لابد وان يكون أسبق على وجود الدولة فسواء تم الاعتراف بها أم لم يتم فهى المعين الذى تستمد منه الدولة صحة وجودها طالما أنها تقوم اساسا لتحقيق ذاتيه الفرد وهو ما لايتهيأ إلا بصون هذه الحقوق .
(انظر فى ذلك : Wallas, G., Our social Heritage. George Allen and Unwin. Ltd. London. 1927. P. 183.
وانظر : Lancester, L. W.; Masters of Political Thought. Vol. III. George. G. Harrap. and Co., Ltd. 1959. P. 220.

الأخوة جميعا فى دائرة الظل ، وذلك على العكس من المعالجات الأخرى التى أبرزت دور هؤلاء بشكل أقوى مما أبرزوا موقف أنتيجون .

والواقع أنه من هنا المنطق الذاتى **لسوفوكليس** ، وهو يجعل انتيجون الشخصية المحورية التى تدور الأحداث من حولها ، على اعتبار أن أنتيجون كانت هى التى تمثل قمة المأساة أو جوهر المأساة ونتائجها معا ، دون أن يحاول **سوفوكليس** اضاعة الوقت أو الجهد فى سرد الكثير من المواقف والتفاصيل التى أدت بأنتيجون إلى أن تفعل ما فعلته .

والقضية باختصار شديد تعكس صداما خطيرا ومدمرا بين مبدأين رئيسيين ، وهو صدام تكشف الأسطورة عن أنه مُرتبط عضويا بمصائر الأفراد وبأقدارهم وموقف البعض من هذه المصائر والأقدار . وبتعبير آخر يمكن القول بأن **سوفوكليس** وضع القضية فى شكل صدام حاد بين الأفراد وبين قادتهم وحكامهم السياسيين ، أو بين الضمير الخاص أو الضمير الذاتى والسلطة العامة ، وهى مسألة لا يمكن فصلها عن مختلف مظاهر الجدل والنقاش الدائرين حول الدعاوى القائلة بوجود القانون الإلهى الذى يخضع إليه الأفراد ، وتلك القوانين البشرية (الوضعية) التى تقابلها والتى تعتمد على رجال السياسة والسلطة والحكم .

وبالنسبة الى أنتيجون فلم يكن القانون المقدس يعبر عن مظاهر التدخل المباشر وإنما من خلال معيار أو مقياس أو مثال أخلاقى موجود فى أعماق النفس البشرية ، كما أنه يعبر عن أشياء أكبر بكثير من تلك التى توجد فى الزمان وفى المكان والتى تحاول القوانين المكتوبة محاكاتها وتقليدها .

المهم إذن هى تلك الصورة التى عبرت فيها أنتيجون عن كل هذا عندما اتهمت بأنها خرقت القانون الوضعى ، لأنها أدت الشعائر الدينية على جثة أخيها **بولينيكس** Polynices فأهدرت بذلك ما كان سائدا من قوانين وأعراف مثلتها إرادة كريون الملك Creon الذى كان قد أمر بعدم دفن الجثة أو بإقامة الشعائر عليها ، والا فيعتبر من يقدم على ذلك خائنا ويستحق أن تنزل به كل ألوان وصنوف العقاب .

أمام هذه النهاية المفجعة التى حددها الملك كريون نجد أنتيجون تقول وهى فى قمة عذابها ومرارتها « لقد كان قانونك (أمرك) أيها الملك ، قويا وصارما . ولكن كل مظاهر قوتك وعظمتك ليست سوى الضعف نفسه أمام قوانين الله الخالدة غير المسطورة . انها ليست فى اللحظة أو الآن فحسب ، ولكنها كانت منذ الأزل وستظل فعالة أبدا بأكثر ما يستطيعه أى واحد من بين البشر »[١] .

---

(١) انظر ملحق النصوص ... النص رقم (١) Antigone. 453 - 68. (D. Fitts and R. Fitzgerald)

والواقع ان **هيراقليط** Heraclitus (٥٤٠ ـ ٤٨٠ ق.م) كان قد عرض فى كتاباته لشىء مثل هذا القانون العام المتأصل فى النفس البشرية[١] . واذا كنا قد رأينا كيف أن أنتيجون قد تطلعت الى جزاء علوى فائق للطبيعة يرتبط بالقانون الطبيعى الذى لا يفلت من عقابه كل من اعتدى عليه ، فإننا نجد الاتجاه نفسه عند **بركليس** Pericles (٤٩٥ ـ ٤٢٩ ق.م) أثناء حرب **البيلوبونيز** Peloponnesian ، وهو يتكلم عن القوانين غير المكتوبة فى معرض أحاديثه عن **ثيوديديس** Thucydides (٤٣١ ق.م) مما يؤكد عمق الفكرة ورسوخ جذورها[٢] .

ومع ذلك يعتبر موقف السفطائيين Sophists من هذه المسألة أكثر تحديدا ووضوحا ذلك أنهم اكدوا منذ البداية على إبراز التمييز بين القانون الطبيعى والقانون الوضعى[٣] ، كما أنهم تمادوا فى ذلك لدرجة أنهم قرروا إن القانون الوضعى ليس سوى تعارفات واتفاقات Conventions ومن ثم اعتبروه مضادا للطبيعة التى وحدوا بينها وبين المصلحة الشخصية ، مما ترتب عليه السماح بمخالفة القانون الوضعى والخروج عليه .

وقد كان لهذه النتيجة التى ترتبت على موقفهم آثارها البعيدة التى امتدت إلى كثير من الأفكار التى نادى بها بعد ذلك بقرون بعض الفلاسفة والفقهاء والمفكرين من أمثال **ماكيافيللى** Machiavelli **ونيتشه** Nietziche ، وبخاصة فيما يتعلق بدعاويهم القائلة بأن الطبقة الحاكمة هى التى تسن القوانين وتضع التشريعات بغية حماية مصالحها . وما العدالة الطبيعية سوى حق الأقوى . أما العدالة القانونية (التشريعية) فليست إذن سوى الحواجز الواهية التى يقيمها الضعفاء لحماية أنفسهم .

واحتل القانون الطبيعى أهمية خاصة عند الرواقيين Stoics الذين وحدوا بينه وبين القانون الأخلاقى[٤] . والمعروف ان غاية الرواقية من الحياة كانت غاية أخلاقية تتمثل فى

---

(١) Heraclit., fr. 23 B 114 Diels

(٢) Thucydides. BK II. 35.

ثيوديديس الاثينى (والبعض يكتبها ثوكيد يديس) عاش فى الفترة من (٤٧١ ـ ٣٩٠ ق.م) وارخ للحرب بين اثينا واسبرطة (٤٣١ ـ ٤٠٣ ق.م) باعتباره قائدا من قواد اثينا إذ عقد له لواء اسطولهم بعد تيموستوكل وبركليس وسوفوكليس فخلف لنا عملا حيا يحكى عن مأساة الانسان وعزة الوطن والتراجيديا الأثينية كفيلسوف وقائد حرب ومالك للبيان كأحكم وأعقل وأشجع من أرقه الشوق للسلام وحرقته نفرات الأسى ومظاهر البوار . وبين هاتين الناحيتين بكل ما تعكسان من تناقض ، اعنى التطلع للانسان ولحكمة الانسان ، والتردى فى وحشية الحرب وبربريتها كتب ثيوديدس حرب البيلوبونيز قمة للمجد وقمة للمأساة وقمة ايضا للانسان نفسه صانع القمتين .

(يمكن الرجوع فى ذلك إلى : ثيوديديس : الكتاب الأول والكتاب الثانى والكتاب الخامس على وجه الخصوص).

(٣) Sprague, R. K., The Older Sophists - 1972.

(٤) اعتقد الرواقيون أن القانون الاخلاقى هو قانون الطبيعة وهو فى الوقت نفسه قانون العقل . وقد انتقل هذا الاعتقاد إلى الفلسفة المسيحية فى العصور الوسطى وبرز بصفة خاصة فى فلسفة توما الاكوينى . (انظر فى ذلك : John M. Rist (ed.) The Stioics. 1978.

=

تحقيق سعادة الأفراد [1] . ومع أنها كانت (الرواقية) تتفق بذلك مع الأبيقورية Epicurism ، إلا أن وسيلة كل من هذين المذهبين لبلوغ هذه السعادة كانت مختلفة تماما [2] حيث تمثل ذلك فى الخضوع التام لحكم العقل ، والتسامى على الانفعالات والاحساسات والنزوات غير الأخلاقية .

لقد كان الرواقيون يؤمنون بحكم الطبيعة وبقوانينها . كما اعتقدوا بأن القانون الطبيعى هو قانون أبدى لا يتغير ، وأنه يتلاءم مع عقل الانسان . وبناء عليه فإن الفعل الانسانى لا يمكن أن يوصف بأنه انسانى ما لم يكن متوافقا مع الطبيعة ومتسقا مع خصائصها . فكأن معرفة الطبيعة هى إذن أهم أسس الحياة الأخلاقية الفاضلة .

وقد سار الرواقيون فى تقديرهم للقانون الطبيعى إلى ما هو أبعد من ذلك حيث آمنوا بأنه كاف فى ذاته لتنظيم العالم وتدبير شئونه وتوجيهه دون ما حاجة للسياسة أو ضرورة للجوء اليها [3] ، فقانون الطبيعة عادل بصفة مطلقة أولا ، لأنه يحدد أفعال الأفراد ويوجه تصرفاتهم . وثانيا ، لأنه يقابل مختلف الاحتياجات والظروف فى كل الأوقات ، وثالثا ، لأنه ليس نتيجة تدريب أو تعلم ، ولكنه يوجد فى كل أفراد النوع باعتباره من جوهر الطبيعة الانسانية ذاتها للفرد [4] . وبذلك كله فكأن القانون الطبيعى عندهم إنما يقوم على النقيض تماما من القانون الوضعى لأن الأول هو القادر على توجيه الأفعال والأفراد وكذا مقابلة الاحتياجات ومختلف الأحوال والظروف [5].

كما يمكن الوقوف على تفاصيل ضافية لفلسفة القديس توما الاكوينى وموقفه من القانون الطبيعى فى مؤلف جيلسون : Gilson, Etienne., A History of Christian Philosophy in the Middle Ages - 1955.

وانظر ايضا : Lillie. W., An Introduction to Ethics. Methuen and Co., Ltd. London. 1948 . P. 108.

(١) Charles Vercker., The Development of Political Theory. Hutchinson, University Lidbary. London. 1956. P. 31

(٢) Jason, L. Saunders., Greek and Roman Philosophy. After Aristotle. 1966. PP. 218 - 22.

وقد آمن الابيقوريون بأن الأشياء الطيبة هى التى تشبع رغباتنا وانفعالاتنا البشرية وبصفة خاصة الرغبة فى المتعة والسرور . ونرى ملامح هذا الموقف فى غير قليل من جوانب المذهب النفعى فى العصر الحديث حيث أصبح ذلك الاتجاه بمثابة أحد المسلمات التى يأخذ بها . ولكن الواضح ان كل هذا يختلف تماما عن موقف الرواقيين الذين ذهبوا إلى أن الفعل الطيب هو الذى يتلاءم مع العقل ، وأن الحياة الطيبة تقوم من ثم ، فى التسامى على الرغبات وفى كبتها والسيطرة عليها وبذلك فقد اعتبروا بحق التلامذة الحقيقيين لسقراط . وإن كان من المهم القول مع ذلك أن ايما نويل كانت Kant (قانونه المثالى او النموذجى) وسائر الأخلاقيين الذين تبعوه قد تأثروا بهم بشكل ملحوظ . (انظر فى ذلك : محمود أبو زيد . القانون والنظام الاجتماعى . دار الكتاب للطباعة والنشر والتوزيع . القاهرة . ١٩٨٧ . الصفحات ١٣٩ وما بعدها)

وانظر أيضا : Lillie. W., Op. cit. P. 105.

(٣) Sabine C. H., A History of Political Theory. Henry Holt and Co., N. Y. 1947. PP. 145 - 156.

(٤) Rickaby, J. Op. cit. P. 134.

(٥) Abraham, J. H., Origins and Growth of Sociology. Penguin Books. 1973. P . 27.

ولقد أخذ مشرعو الرومان فكرة القانون الطبيعى عن المدرسة الرواقية وإن كانوا أضافوا اليها من عندياتهم نتيجة للظروف والمشاكل التى واجهت دولتهم . فالرومان كما هو معروف فصلوا الفرد عن الدولة واعتبروا الأخيرة خلقا طبيعيا وليس نتيجة تعاقد . ولقد ترتب على هذا أن أصبح للقانون الطبيعى عندهم وضعية خاصة قد يرى فيها البعض غير قليل من التناقض .

فبالنسبة الى الرومان ثمة تفرقة أقاموها بين القانون الطبيعى وبين ما أسموه قانون الشعوب أما دافعهم لذلك فهو أن يوجدوا تبريرا لنظام العبودية الذى لم يكن قانون الطبيعة يسمح به على اعتبار ان الطبيعة لم تفرق بين انسان وآخر .

ويؤكد السير هنرى مين Maine[1] أن الرومان قد استفادوا على الرغم من كل هذا من نظرية القانون الطبيعى وذلك بتطويعهم ما تضمنته هذه النظرية من تفاسير لمبادىء العدالة عند وضعهم لقانونهم العملى .

وعلى العموم فأيا كانت التفرقة بين القانون الطبيعى وهذا القانون العملى أو قانون الشعوب فإن المشرع الرومانى لم يشك فى وجود قانون أسمى منزلة من القوانين الوضعية[2] ، وان ذلك القانون هو الذى يحدد الأصول والمبادىء التى ينبغى على القوانين الوضعية أن تستلهمها وأن تأخذ بها . وهى نظرية لا زالت لها سيطرتها وأهميتها حتى وقتنا الحاضر .

ولكن ما أن جاءت العصور الوسطى حتى تسلط اللاهوت على الفكر السياسى والاجتماعى ، وكان ذلك نتيجة طبيعية ، أو قل حتمية ، لتزايد سلطة الكنيسة واتساع نفوذها . وعلى الرغم من أن مفهوم الحتمية ينبغى أن نأخذه هنا بمزيد من الحرص فيمكن القول بوجه عام ان العصور الوسطى قد تقبلت هذه النظرية ذاتها فى القانون فقسمته إلى قانون طبيعى وقانون وضعى أو بشرى . كما ظهر تأثرها بالرواقية وبمشرعى الرومان فى تمييزهم بين القانونين ، وإدماجهم القانون الطبيعى بالقانون الالهى باعتباره حكمة الله ، ومن ثم تلزم طاعته كواجب مقدس devine ، لأن الله لا يفعل الا ما هو عدل وخير لا باعتبارها أفعال ترغب فيها إرادته ، ولكن لأنها من ذات كماله وطبيعته .

---

(١) Maine, Sir. H., Ancient Law. (10 th ed.) London. 1884. P. 55

(٢) كان الاعتقاد السائد ان الطبيعة يحكمها قانون عام هو القانون الطبيعى . وقد عرف شيشرون Ciero ١٠٦ ـ ٤٣ ق . م هذا القانون بأنه العقل الصائب متوافقا مع الطبيعة . كما وصفه بأنه شامل وخالد ولا يتغير وتظهر آثاره فى كل مكان وانه يأمر الأفراد بأداء واجباتهم ويحرم عليهم ارتكاب الأخطاء والمعاصى وهو فى هذا كله لا يضع قواعد خاصة بمكان دون الآخر . (انظر ذلك كله كتابه « الجمهورية » الذى يعتبر أهم كتبه إلى جانب مؤلفه الآخر المعروف باسم القوانين) وانظر أيضا : Lillie, Op - cit. P. 157.

والواقع أن الكنيسة قد استغلت هذا التمييز لصالحها وعرفت كيف تستخدمه لتأكيد سلطاتها التى ادعت أنها تستمدها من الله ، فروجت الى أن معارضة تعاليمها إنما تعنى مقاومة أوامر الله والخروج على ارادته الأمر الذى يثير غضبه ويستوجب انتقامه . ولعلنا نفهم هذه الناحية بصورة أفضل اذا عرفنا أن اهم المفكرين والفقهاء والفلاسفة الذين ظهروا فى هذه المرحلة من مراحل تطور الحضارة الغربية كانوا أصلا من رجال الدين المسيحى .

أما القانون الوضعى من الناحية الأخرى فلا يقوم على مبادىء جديدة ، ولكنه يستمد أصوله من القانون الطبيعى وذلك على ما نجده فى كتابات توما الاكوينى St. Aquinas على وجه الخصوص[1] .

وعلى العموم فقد مهدت هذه الأفكار وبخاصة ما نجده منها فى مؤلفيه العظيمين Sumna-theologiae Contra gentilles, (١٢٦٥ / ٦٦ ـ ١٢٧٣) ، (١٢٥٨ ـ ٦٤) لظهور مفهوم القانون الطبيعى بالشكل الذى أصبح يعرفه الفكر القانونى والفكر السياسى الحديث بعامة . وكما وضح فى أفكار فلاسفة العقد الاجتماعى بخاصة ، وهو المفهوم الذى يقوم أساسا على الاعتقاد بأن القانون الطبيعى إنما يعكس العقل الانسانى ويمثله .

ولا جدال فى أن أهم ما تميزت به بدايات العصور الحديثة كان انهيار النظام الأقطاعى Feudal System الذى ساده نظام التحكيم الالهى ، واستند الى فكرة ازدواج السلطة الزمنية (الدنيوية) والروحية (الدينية) للامبراطور والبابا من ناحية ، وكذلك ظهور الدول القومية National States وارتفاع نجم الملكيات التى أخذت سلطاتها تتسع وتقوى نتيجة لضعف الكنيسة وانقسامها من ناحية ثانية[2] .

ومع انه ساد فى هذه الحقبة ما يمكن وصفه بأنه نوع من الإحياء للقوانين الرومانية القديمة بما تضمنته من مبادىء تؤيد السلطة المطلقة وتعمل على مساعدة الملوك ومساندتهم فى

---

(١) احتل القانون الطبيعى مكانة رئيسية فى تفكير فلاسفة العصور الوسطى . وقد ذهب القديس توما الاكوينى (١٢٢٥ ـ ١٢٧٤) إلى أن القانون الطبيعى هو انعكاس لحكمة الله ، وانه يهتم بحياة الانسان باعتباره مخلوقا فى الزمان والمكان فى عالم واقعى ، حيث لابد ان تكون علاقاته خاضعة لنظام الله وحكمته وقانونه . وبتعبير آخر ذهب الأكوينى إلى أن القانون الطبيعى هو حكم أو قاعدة تعلم الصواب وانه يفيض بالضرورة من ذات الله المقدسة وتحدده طبيعة الأشياء كما هى قائمة فى ذات الله . (انـظر فى ذلك : Harry A. Wolfson., The Philosophy of The Church Fathers. 3 rd ed. rev. 1970)

كما يمكن الوقوف على مزيد من التفاصيل فى المؤلفين التاليين : G. Burdeau. Traité de Science Politique. T. III.

La Société Féodale. J. Calmette. Paris. 1929.

Gierke, Maitland., Political Theories of the Middle Age. P. x x x i.

(٢) محمود ابو زيد . المرجع السابق نفسه ، صفحة ١٨ .

فرض حكمهم الاستبدادى فى مواجهة نفوذ النبلاء ، إلا أنه كان من نتائج ظهور مبدأ القومية وسيطرته ، بالاضافة الى مختلف الظروف الاقتصادية والاجتماعية التى تعرض لها المجتمع الأوربى بعامة ، أن بدأت تظهر على مسرح الفكر القانونى والسياسى مشكلات وقضايا ذات طابع خاص ترتبط ارتباطا وثيقا بالحياة العملية ، وتدور كلها حول حق الدولة فى السيادة Sovereignty ، وما يقابل هذا الحق من حقوق الأفراد فى الحرية .

فكما أن الفرد بدأ يتحرر من أفكار العصر الوسيط ومن تعاليم الكنيسة الرجعية المتزمته فقد بدأ يتحرر كذلك من سطوة النظام الاقطاعى بكل قوالبه وقيوده وذلك على النحو الذى نجده فى فلسفة بودان Bodin (١٥٣٠ ـ ١٥٩٦) التى ضمنها كتبه الستة الشهيرة فى الدولة (Les Six Livres de la Republique) .

والحقيقة أن فكرة القوانين الطبيعية لعبت دورا هاما فيما يتعلق بمبدأ السيادة الذى يعتبر بمثابة حجر الأساس فى نظرية بودان السياسية والتشريعية . فالدولة عنده عبارة عن حكومة شرعية تتحدد شرعيتها طبقا لقوانين الطبيعة . أما السيادة فهى السلطة المطلقة الدائمة التى تقوم وظيفتها فى عمل القوانين وصياغتها للشعب[١] .

ويظهر الطابع القانونى والأخلاقى فى مفاهيم بودان عندما يتحدث عن طبيعة السلطة وعن حدودها . فبالرغم من أنه كان يؤمن بسلطة الملك المطلقة ، ومن ثم جعل السيادة ممثلة فى شخص الملك ووصفها بأنها دائمة ولا يمكن الانتقاص منها مقتفيا بذلك آثار ماكيافيللى (١٤٦٩ ـ ١٥٢٧)[٢] ، فالملاحظ أنه عاد فقيد هذه السلطة ـ على العكس من ماكيافيللى ـ ببعض القيود والالتزامات القانونية والأخلاقية ، التى تنبثق أصلا من القانون الالهى والقانون الطبيعى . ولهذا فإننا نجده يقرر فى حديثه عن العائلة ، وهى التى تقوم عنده بمثابة ركن أساسى من أركان الدولة ان القوانين جميعها تتفق فى ضرورة أن تمتثل الزوجة لأوامر زوجها ، ما لم تتعارض هذه الأوامر مع القانون الالهى . والشىء نفسه يمكن أن ينطبق تماما على علاقة الرعايا بملوكهم وحكامهم .

وقد لا يكون هدفنا الأساسى هنا أن نبحث بالتفصيل فى آراء بودان فى السيادة ، أوحتى مناقشة هذه الآراء ، لأن هذا يخرج بطبيعته عن نطاق هذا الكتاب . ولكن الشيىء المهم فيما يتعلق بهذه المسألة والذى ينبغى أن ننوه به هو ذلك الاصرار العنيد الذى نجده فى نظريته على التفرقة بين القانون الطبيعى وقانون الشعوب من ناحية ، وكذلك تأكيده على ضرورة خضوع

---

(١) Bodin, J., Les Six Livres de La Republique. 1929. BooK, I. Ch I.

(٢) Barker, E., Principles of Social and Political Theory. Oxford, The Clarendon Press. 1951. P. 15.

الحكام للقانون الطبيعى والقانون الالهى من ناحية ثانية ، وإلا تحولوا إلى حكام مستبدين حتى وإن لم يؤثر ذلك فى حقهم فى السيادة[١] .

ويختلف هذا الموقف تماما عما نجده عند مفكرين آخرين من أمثال توماس هوبز . فعلى الرغم من أن الاثنين يتشابهان كثيرا من حيث أنهما يؤازران سلطة الحاكم المطلقة بوصفه صاحب السيادة إلا أنهما يختلفان فيما وضعه بودان من قيود على هذه السلطة . فى الوقت الذى نفى هوبز أى لون من ألوان القيد باستثناء قوة الشعب فحسب . وهو استثناء وإن كان هوبز قد سمح به فى ظروف معينة وخاصة للغاية ، إلا أنه لا يغير شيئا فى جوهر الاختلاف الذى يرجع ولا شك إلى طبيعة فهم كل منهما للقوانين الطبيعية . فعلى حين كان لهذه القوانين معنى كنسى يرتبط بالمبادىء المسيحية فى العصر الوسيط بالنسبة الى بودان ، فلم تكن تعنى عند هوبز سوى ما يكشف عنه العقل فحسب[٢] .

وتشير غالبية الكتابات الفقهية والسياسية الى أن الفيلسوف الذى اهتم اهتماما خاصا بفكرة القانون الطبيعى هو هيجوجروثيوس Grotius (١٥٨٣ ـ ١٦٤٥) وكان ذلك عندما أقام نظريته السياسية على فكرة العقد ، فاعتبر بذلك من أكبر المدافعين عن حقوق الأفراد وذلك على اعتبار أن فكرة العقد تؤيد هذه الحقوق وتؤكد الحريات الطبيعية للأفراد وتصونها .

وقد لا يكون هناك خلاف فى أن قضية السيادة كانت هى الشغل الشاغل لفلاسفة القرن السابع عشر وفقهائه ومفكريه السياسيين . ومع ذلك فإن اهمية هذا الفيلسوف والفقيه الهولندى لا ترجع فحسب إلى ما كتبه فى الفكر السياسى ، ولكنها ترجع بالدرجة الأولى إلى تلك الأفكار التى صاغها عن القانون الطبيعى وفى تنظيم العلاقات بين الدول ، وما يتوجب اتباعه فى ذلك كله من قواعد وقوانين .

ولعل البديل الذى يمكننا من فهم هذه المسألة بطريقة أوفى أن نأخذ فكرة عن ذلك المحيط الذى تأثر به جروثيوس وكتب من خلاله ما كتب . فقد عاش جروثيوس كل مظاهر الفوضى والدمار التى صاحبت حروب الثلاثين (١٦١٨ ـ ١٦٤٨) ، كما عاش أيضا كل مظاهر التمجيد التى عاشتها الدول القومية الأوروبية التى سحرتها أفكار نيقولا ماكيافيللى التى مجدت القوة وأعلت من شأنها وجعلتها الفيصل فى كل ما ينشب بين الدول أو حتى فى داخل الدولة الواحدة من نزاعات وصراعات .

فإذا نحن أضفنا إلى ذلك حقيقة أن القرن السابع عشر كان قرنا تسوده الكثير من الاضطرابات والصراعات والحروب التى مثلت تهديدا مباشرا للحضارة الغربية بأكملها ، فلا

---

(١) Bodin, J, Op. cit. Book III. Chap. I

(٢) ارجو ان تتضح هذه النقطة او بالاصح هذه الفوارق اثناء حديثنا عن توماس هوبز فى الفصل القادم من هذا الكتاب .

يبدو مستغربا إذن أن يتجه تفكير جروثيوس إلى الوسائل التى قد تعيد الى العالم المتصارع شيئا من أمنه واستقراره ، وأن يهتم بالقواعد وبالقوانين التى اعتقد أنها تؤدى إلى إقـرار العلاقات وتنظيمها . ومن هنا كان اهتمامه بإعادة النظر فى القوانين السابقـة وفى مقدمتهـا القانون الطبيعى الذى اعتقد أنه أصل كل ما عداه من قواعد وقوانين .

ويرى الكثيرون أن أفكار جروثيوس فى القانون الطبيعى عبارة عن مـزاج من الأفكار القديمة السابقة عليه[1] وبخاصة فيما يتعلق بمصدره وبطبيعته وأنه من صنع الله وما يمليه العقل علينا ، وأنه يتفق مع مبادىء الأخلاق . وكلها أفكار ترددت كثيرا من قبل .

ومع أن هذا لا يخلو من الصدق ، فقد نجح جروثيوس مع ذلك فى أن يربط ربطا ذكيا بين هذا المفهوم الشائع للقانون الطبيعى والغاية العملية منه ، فاعتبر القانون الطبيعى مصدرا للقانون الوضعى وأصلا له . وإذ قرر ذلك فقد شرع فى توضيح فكرته عن أصل الدولة وعن نشأة الاجتماع السياسى[2] .

وقد بدأ جروثيوس هذه المهمة بتقرير قضية ذات صبغة نفعية مؤداها ان الانسان لم يلجأ الى القانون الا باعتباره اتفاقا له فائدته ونفعه اللذين يسعى وراءهما إرضـاء لطبيعته القائمة على حب الذات .

ولكن الملاحظ مع ذلك انه لم يستمر طويلا فى تبنى هذا الاتجاه لأنه عاد فى مؤلفه « de Jure Belli ac Pacis » وهو الذى ترجم الى الانجليزية فى عام ١٦٨٢ باسم « حول قانون الحرب والسلام « On the Law of War and Peace » ، فأنصف بشكل واضح القانون كما انصف الانسان : فالانسان اجتماعى بطبعه ، ومن هنا فإن خضوعه للقاعدة وللقانون لا يكون من أجل مصلحته الشخصية أو نفعه الذاتى مجردا من كل شىء ، ولكن من أجل تحقيق منفعة أعم وأشمل هى الحفاظ على المجتمع نفسه ، وهو ما اعتبره جروثيوس فضيلة فى ذاته[3] .

وعلى العموم فلعل فى هذا العرض الموجـز للتطور الذى لحق فكـرة القانـون الطبيعى ما يكفى لتوضيح الدور الذى لعبته فى تشكيل الفكر القانونى والسياسى ، والمدى الذى أثرت به (الفكرة) فى تفكير فلاسفة العقد الذين نحن بصدد دراستهم . فعلى حين أكد هوبز ـ مثلا ـ ان

---

(١) Figgis. J. N., Studies of Political Thought From Gerson to Grotius. Cambridge. 1922. Ch. 17.
وكذلك يمكن الرجوع الى : Gettel, R., History of Political Thought. P. P. 189 - 193.

(٢) The New Encyclopaedia Britannica. Vol. 25. Encyclopaedia Britannica, Inc. Chicago. 1986. P. 756.

(٣) فى هذا المؤلف الذى يعتبر من اشهر ما كتب فى عصر النهضة فى نظرية الحقوق الطبيعية والاجتماعية ، تجد العديد من العناصر الرواقية التى اعتمد عليها جروثيوس فى دراسته للقانون العام وهى الدراسة التى اسسها على وجهة نظر خاصة فى الانسان .

القانون الطبيعى ليس الا العقل البشرى ، فقد ذهب لوك الى أنه ما يمد الأفراد بما يساعدهم فى المحافظة على الطمأنينة والسلام وكل ما تميزت به حالة الفطرة الأولى . كما استعان جان جاك روسو أيضا بالفكرة ذاتها وهو يقيم نظريته فى العقد على ما سيجىء تفصيلا فيما بعد .

(٢)

الفكرة الثانية التى قلنا أن لها أهمية محورية فى نظرية العقد هى فكرة العصر الذهبى Golden Age . وبالرغم من أنه يصعب الإحاطة هنا بكل ما قيل فى هذا العصر ، فمن الضرورى على أى الأحوال أن نعرض - ولو بشكل عام - إلى نشأة الفكرة والكيفية التى تطورت بها حتى أصبح لها مثل هذه الأهمية المحورية .

وفى كل المعالجات التى تناولت فكرة العصر الذهبى ظهرت لنا هذه الفكرة - ومثلها فكرة القانون الطبيعى - على أنها ليست من مبتكرات العقل الأوربى الحديث . وإنما هى ترجع من حيث النشأة الأولى الى تلك العصور القديمة قبلما يشتهر بها الرواقيون الذين حاولوا عن طريقها إثبات أن الأصل فى الافراد هو التشابه ، ليجيبوا بذلك على افلاطون وارسطو عندما ذهبا إلى أن هناك اختلافات طبيعية بين الأفراد .

وتقوم الفكرة ببساطة شديدة فى الاعتقاد بأنه كانت هناك قبل انضواء الانسان تحت نظام المجتمع السياسى ، فترة عاش فيها متمتعا بالحرية الكاملة والمساواة التامة بينه وبين الآخرين حيث كان الكل خاضعا لقانون الطبيعة الذى مثل لهم الضمانة الكافية لحماية ما اعتقدوا أنها حقوقهم الطبيعية .

والواقع أننا نجد هزيود Hesiod الذى يعتبر أول من أسس الشعر الدادى فى القرن السابع قبل الميلاد ، قد أطنب فى وصف هذا العصر الطبيعى وتعرض فى ذلك إلى ما اعتقد أنه الصورة التى ينبغى أن تكون عليه العصور اللاحقة ، حيث هاجم بشدة كل مساوىء عصره وانتقد بعنف مختلف مظاهر الظلم وعدم المساواة الاجتماعيين .

وقد انتقلت الفكرة إلى أعمال أنكسيمانس Anaximenes (٥٤٥ ق. م) وكذلك إلى الشاعر الإليجتى ثيوجنى Theognis ، كما ظهرت فى أفكار سولون Solon أشهر فقهاء القانون الاغريق حتى أنهم أطلقوا عليه « عالم القانون »[١] .

---

(١) يمكن للقارىء الذى يريد الوقوف تفصيلا على هذه الاسهامات أن يرجع الى :

Hesiod., Works and Days. Translated by : A. W. Mains

وكذلك الى : The works of Hesiod, Calimachus and Theognis. Trans. by Banks Bohn's Classical Library. P. P. 227 - 235.

وعلى الرغم من الجوانب المتعددة التى أفاضت فيها كتابات هؤلاء فيمكن القول مع ذلك بأن الفكرة لم تظهر فى شكل نظرية متكاملة البناء الا عند الرومان فى القرنين الأول والثانى الميلاديين وبصفة خاصة عند لوسيوس سنيكا Seneca (٤ ق م - ٦٥ ميلادية) الذى قامت فلسفته السياسية والقانونية على مبدأ سيادة القانون ومساواة الأفراد أمامه .

والحقيقة ان فكرة سينكا عن العصر الذهبى والتى عبر عنها فى مؤلفه Libri Morales وهو المؤلف الذى ترجم الى الانجليزية باسم Moral Essays ، ثم فى مؤلفه الآخر المعنون باسم Epis-tulae Morales والذى ترجم أيضا الى الانجليزية باسم الرسائل الأخلاقية Moral Letters لا تكاد تختلف (أقصد فكرته عن العصر الذهبى) فى شىء عما نجده فى الفكر الرواقى . فالعصر الذهبى كان أسبق على عصر المدينة الدولة City - State ، كما كانت تسوده الطهارة والسعادة لأن الناس كانوا يطيعون ما يشير به العقل لتحقيق الصالح العام لا المصلحة الفردية : وهو الحال الذى استمر الى أن ظهرت الملكية الخاصة فبدأ يتضح فساد الطبيعة البشرية وانحرافها ، الأمر الذى استدعى وجود القوانين والنظم لأجل تنظيم العلاقات بين الأفراد ووضع حد للمساوىء والاثام والشرور . أى لتكون - بمعنى آخر - وسيلة للعودة إلى تلك الحالة الأولى المبكرة التى سادت العصر الذهبى حيث كان المجتمع مجتمعا كاملا وطاهرا ونقيا .

غير أنه يقوم هنا جوهر الخلاف بين تصور فيلسوف مثل سنيكا لطبيعة الاجتماع البشرى وللحكومة والدولة وبين تصور الفلاسفة الاغريق لهذه الجوانب . فعند الاغريق الدولة تمثل الارادة التى يحقق الانسان عن طريقها كماله الأخلاقى ، أما بالنسبة إلى سنيكا فقد كانت القضية تختلف جوهريا على الرغم من تشابه الألفاظ التى يمكن بها التعبير عن كل من الموقفين . لقد أعلن سنيكا بوضوح تام أنه كان يسعى وراء معرفة ما هو فاضل وخير للانسان لا ما يزيده « انتفاخا » وامتلاءاً وغرورا . والفضيلة لا تخرج فى آخر الأمر عن كونها العيش فى حرية وفى مساواة مع الآخرين[١] .

وبالرغم من أن الفاظ سنيكا تكاد لا تختلف فى شىء عن الفاظ أفلاطون وأرسطو بل فى الحقيقة سقراط نفسه على اعتبار ان سنيكا قد اعتبر ايضا أن الفضيلة هى المعرفة Virtue is Knowledge وهو مبدأ سقراطى فى الأصل ، فإن وجهة نظره فيما يتعلق بالدولة تعتبر مع ذلك وجهة نظر مغايرة . فبالنسبة الى سنيكا الدولة كيان ناقص لم يكتمل أخلاقيا أو شرعيا .

ومع أن هذا الموقف خليق بدوره أن يكشف لنا عدم ثقة سنيكا بالحكومات إلا انه فى محاولته البحث عن صيغة مناسبة لطبيعة العلاقة بين الالتزام والحرية لأجل تحقيق الشروط

---

(١) Seneca, «On Benefits» I. VI, 1.

ويمكن الرجوع فى ذلك ايضا الى محاورته التى جاءت فى مؤلفه Moral Essays . تحت عنوان «On the Happy Life» حيث نجد فى الفصل الثالث من القسم الثالث تحديدا واضحا لما يحقق الحياة الطيبة فى اعتقاده .

اللازمة للحياة الطيبة ، وجد نفسه مضطرا لأن يقبلها على اعتبار أنها شر لابد منه كوسيلة لعلاج الانحرافات والمساوىء واصلاح الافراد[1] . وهو موقف نجد أصداءه على أى الأحوال فى الفكر والدعاوى المسيحية التى بدأت تغزو من ثم الامبراطورية الرومانية وبخاصة كما ينعكس فى نظام الكنيسة الكاثوليكية التى روجت إلى أن الانسان كان « قبل سقوطه » يعيش فى الجنة التى تماثل هذا العصر الذهبى بكل ما فيه من براءة وطهارة . وإن كان من السهل مع ذلك أن نلاحظ كيف أن هذا التصور المثالى للفكرة قد بدأ يتخذ فى الفكر السياسى والقانونى الحديث مسارين تأرجح بينهما طويلا .

والواقع أنه الى جانب ذلك الاتجاه الأول كان ثمة اتجاه آخر نظر إلى العصر الذهبى على أنه كان عصر بداوة تسوده الانحرافات ويعكس كل ما يعتلج فى النفس البشرية من ظلم وقسوة .

وترجع أهمية هذا التصور إلى انعكاساته التى وقعت فى مجال الفكر السياسى والقانونى . فقد ترتب عليه الاعتقاد بأن المجتمع السياسى هو إذن الوسيلة التى خرج بها الانسان من هذه الحالة الأولية البدائية أو المظلمة .

وما يعنينا من كل ذلك هو أنه إذا كانت هذه الفكرة التى تطورت عنها الحياة المدنية قد دخلت فى صلب النظرية القانونية والنظرية السياسية ، فإنها تقدم لنا فى الوقت نفسه سببا كافيا لاتجاه الفكر السياسى المسيحى الوجهة الأولى ، إذ يبدو لنا ذلك نتيجة منطقية للصراع بين الكنيسة والدولة ، ومحاولة الفلاسفة السياسيين ـ ومعظمهم كانوا من رجال الدين المسيحى كما قلنا ـ إعلان سلطة الكنيسة التى تدعو الى العودة للمجتمع الطبيعى تأكيدا لسلطانها ونفوذها إذ دعمت الاتجاهات الرواقية فى آخر الأمر من كل القيم والمثل التى دعت لها الكنيسة كالحب والاخاء والمساواة بين الناس وأهمية البذل والعطاء فيما بينهم .

بيد أن فكرة العصر الذهبى تعرضت ـ كغيرها من الأفكار ـ منذ بدايات القرن السادس عشر لضغوط التغيرات والتأثيرات السياسية والاجتماعية والاقتصادية المتزايدة التى أخذت تشهدها أوربا . ففى هذه الأثناء كانت الأفكار العقدية الجامدة (dogmatism) والتقاليد الراسخة هى المسيطرة والتى تحكم مصائر الجنس البشرى .

وقد كانت هذه الوضعية ذاتها سببا دفع بالمفكرين إلى أن يعيدوا النظر من جديد فى الأسس الواجب توافرها لقيام علاقة سليمة بين الفرد والمجتمع ، ولهذا فلم يكن غريبا أن ترتفع

---

(١) Ibid., VII, 3

بعض الأصوات هنا أو هناك متغنية بالحرية الفردية كخلاص من كل القيود وفى الوقت نفسه كأساس للتنظيم الاجتماعى السليم . ووصل الأمر إلى حد أن أعلن البعض عن إيمانهم بأن العالم كله لم يوجد إلا لمتعة الانسان وتحقيق سعادته على ما نجد عند بترارك Petrarch (١٣٠٤ ـ ١٣٧٤) على سبيل المثال ذلك فى الوقت الذى ارتفعت (فى فرنسا بصفة خاصة) الدعوة الى العودة من جديد لأفكار الحقوق الطبيعية والرجوع الى الطبيعة والارتماء فى أحضانها على ما نجد عند روسو وفولتير على الرغم من بعد الشقه والاختلافات العميقة بينهما .

ولم يكن غريبا ، والحال هكذا ، أن ينادى البعض الآخر بكل ما من شأنه أن يعلى من سلطة الدولة ويؤكدها فى شخص الملك بوصف الدولة الوسيلة الوحيدة لاقرار الأمن والعدالة والنظام .

وإذا كان هوبز قد وقف شامخا يناصر هذا الاتجاه ويدعو إليه ، فقد كان موقف جان جاك روسو على النقيض من ذلك تماما ، ففى حياة البداوة كانت حياة الانسان وهو فى أحضان الطبيعة الطيبة ، لا يصدر عنها سوى الخير والتدفق والحياة باعتبارها العصر الذهبى الملىء بالنقاء والطهارة ، ومن ثم كان اعلانه ان حياة الانسان البدائية أبعد ما تكون عن الطابع الصناعى سواء كانت نظما اجتماعية أو أعراف ، أو تقاليد ، لأن الانسان كان يملك حاسة خاصة للاتحاد بالطبيعة التى أفسدتها المدنية فى العصر الحديث ، وهو المعنى نفسه تقريبا الذى عبر عنه ليفى بـرول Bruhl الذى تحدث عن قـانون المشـاركة فى الطبيعـة[1] Law of Participation . ولذا فقد آمن روسو بأن المجتمع هو مصدر إفساد الانسان وهو أصل الشرور ومثل ذلك حركة مضادة للمجتمع Anti - Society ان صح التعبير تمنى فيها لو أن الانسانية عادت ثانية الى العصر الذهبى ، لأن كل شىء جميل ورائع ما دام من صنع الخالق ولم تمسسه بعد يد الانسان المدمرة . وهى أفكار تطورية ثورية نجد لها غير قليل من الأصداء فى فكر جون لوك وإن كان مع شىء من الاختلاف .

وعلى العموم فقد يكون من الأوفق الآن أن نبرز بصفة نهائية ملاحظتين أساسيتين ارتبطتا ارتباطا وثيقا بفكرة العصر الذهبى وهما أولا ان هناك ما يشبه الاتفاق على أن الفكرة لا تقوم على أى أصل أو سند تاريخى مثلها فى هذا فكرة العقد ذاتها .

أما الملاحظة الثانية فهى أن الفكرة خدمت كثيرا كل الفلاسفة والفقهاء والمفكرين الذين سعوا إلى إرجاع السلطة إلى أصـل أو مصدر شعبى Popular تتـأكد فيـه حقوق الأفـراد ومساواتهم . فطالما أن المجتمع السياسى نتيجة عقد ، فلابد أنه كان هناك مجتمع ، أو بالاحرى حالة تسبق ظهور هذا المجتمع فى الوجود ، حيث لم تكن هناك اتفاقات أو قوانين سوى القوانين الطبيعية تلك التى تحدد العلاقات وتنظمها .

---

(١) Lillie, Op. cit. P. 57.

(٣)

وقد وصلنا بتحليلنا إلى هذه المرحلة ، نعتقد أنه أصبح مناسبا أن نرى الكيفية التى ارتبط بها كل هذا بنظرية الحقوق . ولا ترجع أهمية هـذه الناحيـة فحسب الى أن الحقوق الطبيعية قد ارتبطت ارتباطا جذريا بنظرية العقد عند هوبز ولوك وروسـو ، ولكن أيضا لأن مفهوم الحقوق الانسانية الذى أصبح من أهم المفهومات المعاصرة وأبعدها أثرا ترجع أصوله الى هذه الحقوق الطبيعية الأولى التى نادى بها هؤلاء الفلاسفة والمفكرين . أضف اليه أن هذه الحقوق هى فى الواقع الركيزة الأساسية التى أقام عليها جون لوك نظريته فى الحرية الفردية ، وجان جاك روسو نظريته فى الارادة الشعبية ، والتى يمكن القول بأن كارل ماركس قد كيفها بما يتلاءم مع بناء نظريته فى الاشتراكية العلمية . وربما كانت هذه الاتجاهات هى بالفعل ما يمثل اليوم أخطر الاتجاهات السائدة فى الفكر السياسى والقانونى المعاصرين .

وقد يختلف العلماء والباحثون فى كثير من الأمور المتعلقة بهذه النواحى ، ولكن التساؤل الذى سوف يفرض نفسه مع ذلك على عقولهم هو : بأى معنى من المعانى كان هؤلاء الفلاسفة والمفكرين ـ على الرغم من تباعد الشقة فيما بينهم ـ دعاة للحقوق ؟ وعلى أية صورة من الصور ارتبطت نظرتهم للحقوق بفكرتى القانون الطبيعى والعصر الذهبى ؟ وإلى أى شىء قادهم هذا الارتباط ؟

وليس من شك فى أن تساؤلات من هذا القبيل كفيلة بأن تضعنا على الفور فى مواجهة أكثر من قضية شائكة وبخاصة بالنسبة الى مفكر مثل توماس هوبز الذى ارتبط اسمه بالاتجاهات المادية والميكانيكية التى حاول فى ضوء مبادئها أن يفسر طبيعة كل من الانسان والمجتمع .

إن اعتراف هوبز بأن للانسان حقوقا إنسانية أساسية من ناحية . ثم قوله بالسيادة المطلقة وتأكيده على ضرورة أن يكون الحاكم مالكا لكل أسباب القوة والنفوذ والسلطان التى يصبح الأفراد معها (أشياء) بلا حقوق من ناحية ثانية ، ثم بعد ذلك هذا الإطار الأوسع الذى يضم تفكيره ومواقفه الفلسفية بأكملها والذى يعتبر الى حد بعيد نوعا من الإحياء الجرىء الجسور للمادية الذرية عند الاغريق ، كل هذا جدير بأن يضعنا أمام غير قليل من التناقض الذى لا يظهر فى تفكير هوبز فحسب ، ولكن أيضا فى كثير من النتائج التى انتهت اليها معظم نظريات الحقوق ، وذلك الى درجة يصح أن نتساءل معها عما إذا كان فى المستطاع اعتبـار هوبز ـ أصلا ـ واحدا من المنادين الصادقين بحقوق الأفراد والمدافعين عنها ؟

أيا ما كانت الاجابة التى قد يسوقها البعض على هذه التساؤلات ، فاعتقادى الجازم أننا لو أردنا وضع نظرية هوبز فى الحقوق ، إن لم يكن فكره السياسى وفلسفته القانونية ونظريته فى

العقد بأكملها فى مكانها الصحيح ، فلابد وأن تتحدد اية إجابة على مثل هذه التساؤلات السابقة فى ضوء ثلاثة مستويات ينبغى أن تؤخذ جميعها فى الاعتبار .

أما المستوى الأول فهو ما يمكن وصفه بأنه مستوى فنى بسيط ، حيث يبدو لنا هوبز واحدا من الذين أكدوا الحقوق الطبيعية للانسان ، وذلك على اعتبار ان هذه الحقوق تمثل جزءاً ضروريا ولازما لمنطقه الذى توصل بواسطته الى وضعية لها طبيعة العقد ، وهو ما يمكن وصفه بالعقد السياسى Political ، طالما أنه عن طريق تحويل الأفراد لهذه الحقوق نتج العقد ، وأصبح واقعا ، وذلك بعدما اتفقوا مسبقا فيما بينهم على تكوين جماعة أو هيئة يشاركون فيها جميعهم .

ولكن ـ وذلك على المستوى الثانى ـ إذا نحن نظرنا إلى محتوى هذه الحقوق ، فالأرجح أن تكون إجابتنا على التساؤل الذى طرحناه من قبل اجابة سالبه ، علاوة على أن حقوق هوبز الطبيعية من المنتظر أيضا أن تظهر لنا وكأنها من نوع يختلف كثيرا عن معظم أفكار الحقوق الطبيعية التى ترددت عند سائر المفكرين .

فبالنسبة الى توماس هوبز من الصعب إنكار أن القضية كلها كانت ذات طابع فوضوى الى حد بعيد : فكل انسان كان له (حق طبيعى) فى أن يفعل ما يعن له فيضع يده من ثم على كل شىء ويستخدم كل شىء بما فى ذلك (حقه) حتى فى أن يخدع الآخرين ويعبث بهم ، مادام بذلك يحقق منفعته ومصلحته الشخصية . وبديهى أن أى انسان لا يكون اذن ـ والحال هكذا ـ ملزما بأن يحترم (الحق الطبيعى) لأى إنسان آخر .

ويبدو أن هوبز كان متنبها تماما لمتضمنات هذه القضية لأنه يذهب الى « إن ذلك الحق الذى يتيح لكل انسان أن يتصرف فى كل شىء وفق هواه لا تكون له فى الحقيقة أية آثار أو نتائج ، لأنه لا يعنى أكثر من أن الانسان ليس له أى حق فى أن يفعل أى شىء وذلك لضآلة الفائدة أو النفع المتوقع من وراء الحق ما إذا كان الآخرون يفوقونه فى القوة أو المقدرة أو كانوا يمتلكون حقا مشابها يتيح لهم القيام بالفعل ذاته » . ومن الجلى أن حقوق هوبز على هذا النحو لا تصير حقوقا بالمرة .

ولكن على المستوى الثالث من هذا التحليل نجد أن هوبز يظهر ليس كداعية ، فحسب من دعاة الحقوق الطبيعية ، ولكن ايضا كواحد من الأصول العريقة لنظرية الحق الطبيعى فى العصر الحديث .

وقد كانت الفكرة السائدة عن الحقوق الطبيعية انها تنبع من ذات القانون الطبيعى أو القانون الإلهى . ولكن هوبز بتدريبه البيوريتانى رفض هذا الاتجاه التقليدى من أساسه

وتحول بدلا منه الى دوافع الفرد ونزعاته وفى مقدمتها الدافع للمحافظة على النفس والدافع الى الحركة والحياة فاستمد منهما هوبز فكرة الحقوق الطبيعية . بمعنى آخر يمكن القول بأن هوبز قد ذهب الى ان « حق » كل انسان فى أن يتمتع بكل شىء إنما يرجع الى حق الانسان (الطبيعى) فى حماية نفسه وفى المحافظة على كيانه وحياته ضد أى اعتداء . وهى أمور ترجع بدورها إلى الحاجة الآلية أو الفطرية التى توجد فى كل أفراد النوع بدرجة متساوية وتدفع بهم إلى البقاء . وهى نقطة تظهر فيها ولا شك ثورية هوبز وإصالة تفكيره .

ولكن هنا بالضبط يبدو أن هوبز قد واجه إحدى المتناقضات الأساسية . فعلى الرغم من قوله بتساوى الحقوق الطبيعية ، فالملاحظ أنها لا تعدو - حتى الآن - أن تكون حقوقا جامدة وغير عملية أو مفيدة بالمرة . والواقع أنه يسهل التقاط المعنى المزدوج الذى ينطوى عليه تقريره للقضية على هذا النحو فمثل هذه النتيجة السابقة تبدو شيا عاديا وطبيعيا طالما أن لكل انسان حقا مساويا وغير محدود فى كل شىء .

وقد استوجبت هذه الحالة التى (تعطلت) فيها ممارسة الحقوق الطبيعية ، أو التى تهددت بها الحرية الانسانية ذاتها (طالما أن لكل الحق فى استخدام قوته وفق مشيئته) أن يسعى الانسان جاهدا إلى أن يخرج الى حالة أخرى حيث يصير فى الامكان ممارستها والافادة منها . وهنا فقد اعتقد هوبز أن « الحكماء » بالذات أقدموا على ترك حقهم الطبيعى فى كل شىء ليحصلوا فى مقابل ذلك على حقوق لها آثارها تجاه الآخرين . وهذه الحقوق هى ما يقوم على حمايتها حاكم تكون لديه من القوة والنفوذ والامكانات ما يجعله قادرا على ذلك ، وهو الأمر الذى تم عن طريق إبرام العقد أو الاتفاق .

إن هوبز لم يكتف فى الحقيقة بأن قام بتحليل الأساس الغرزى أو الطبيعى فى الطبيعة البشرية تحليلا واعيا وعميقا ، ولكنه بنى دولته (اللافيازان) على تلك الخصائص الذاتية التى تعمل فى داخل الانسان بعد ما أحكم الرباط بين اجراء البنيان عن طريق ادارة مركزية طاغية . وعندما سئل عن السبب (أو الأسباب) التى جعلت الانسان يرضى بمثل هذا الاتفاق الصناعى الذى أوجده والذى بسببه ترك حياة الانطلاق والسلام التى كانت متوافرة له أثناء حالة الطبيعة مضى يعدد الأسباب وهو يقارن بين الاجتماع البشرى وبين ما قد يوجد لدى بعض الأنواع والحشرات الأخرى من صور « الاجتماع » كالنحل مثلا والنمل والزنابير وحصر فى ذلك ستة أسباب رئيسة هى :

أولا : ان حياة الانسان هى عبارة عن قصة مستمرة من التنافس فى سبيل الشرف والعزة والكرامة وهذا ما لا تملكه الأنواع الأخرى .

وثانيا : أن الانسان يسعى (على الرغم من كل شىء) إلى السمو والرفعة ولذا فان الخير العام ليس هو بالضبط ما تجده فى المصلحة الشخصية الطبيعية .

وثالثا : أن هناك من بين البشر فى كل وقت فئة أو بعض الناس الذين يحاولون دائما اصلاح مجتمعاتهم وتطوير التنظيمات الاجتماعية التى يعيشون فى ظلها .

رابعا : أن البشر يمتلكون قدرة خاصة على استخدام الكلمات والألفاظ ومن ثم التلاعب بهذه الكلمات والألفاظ لتصبح قوة لا يمتلكها الكثيرون حتى من بين البشر أنفسهم .

خامسا : أن الانسان يميز بين الضرر والخسارة .

وأخيرا أن الانسان توصل الى الاتفاق بقبوله هو نفسه وبرضاه[1] .

ويكاد يتفق الجميع على أن جون لوك بصفة خاصة هو الفيلسوف الذى يعتبر فى مقدمة القائلين بالحقوق الطبيعية ، وذلك على اعتبار أن لوك قد قرر ، وبخاصة فى مؤلفه الرائع Two Treatise of Civil Government (١٦٩٠) مجموعة من الحقوق الطبيعية التى ربطها بجزاءات القانون الطبيعى ، ووصفها بأنها تتميز بأكثر من خاصية أولها أنها حقوق مؤثرة تلزم الآخرين باحترامها وثانيها أنها تعتبر أعمق معنى مما قال به هوبز ، بالاضافة إلى كونها أقرب إلى مفهوم الحق الانسانى بالنظر إلى أنه استخدمها لكى يقيم صيغة للحكومة المقيدة Limited وليبرز حق الشعب فى الثورة ، أو ربما بمعنى أدق حق الأفراد فى الحرية وفى المساواة[2] .

ومن السهل فى ضوء ذلك كله أن نلاحظ المدى الذى تختلف به حقوق لوك عن حقوق توماس هوبز ذلك ان لم تكن هذه تقابل تلك . وهذا ما يرجعه الكثيرون ـ كما قلنا من قبل ـ إلى الاختلاف فى المسلمات المنطقية ذاتها التى استمد منها كل منهما حقوقه الطبيعية ، فبالنسبة الى جون لوك القانون الطبيعى ، أو بتعبير أكثر دقة « العقل » الذى هو القانون الطبيعى بذاته ، هو الذى يقيم الحقوق والالتزامات المرتبطة بها . أما بالنسبة الى هوبز فقد اعتبر الحقوق أسبق منطقيا من القانون الطبيعى الذى اعتقد أنه نابع منها .

والحقيقة أن كل من الفيلسوفين قد سعى جاهدا إلى أن تجىء هذه التصورات جميعها مؤسسة على الاحتياجات السياسية والتشريعية للعصر الجديد الذى يوجد فيه . وقد لا يكون هناك خلاف فى أن حق الحياة بصفة خاصة كان مسألة جوهرية بالنسبة الى كل منهما ، ولكن الصحيح مع ذلك هو أن توماس هوبز (مثله فى هذا بودان وماكيافيلى) تمركزت فلسفته السياسية وأفكاره القانونية حول سلطات الملوك والحكام المطلقة ، على حين كانت المشكلة فى عصر التنوير تتمثل بالدرجة الأولى فى قضية الحرية والثورة فى مواجهة الظلم والطغيان . فكيف تأتى اذن هذا التباعد والاختلاف ؟

---

(١) Hobbes, Leviathan. ch. X III.

(٢) The New Encyclopaedia Britannica. Op. cit. Vol 25. P. 762.

أن أحدا لا يجادل فى أن حق الحياة الذى يبيح للانسان استخدام كل ما يعتبره ضروريا لبقائه وكفالة راحته وأمنه كان يعتبر بالنسبة الى جون لوك أهم الحقوق الطبيعية على الاطلاق . ولكن هذا الحق اعتقد لوك أنه مستمد أصلا من الحاجة أو الرغبة الجامحة التى يشعرها كل انسان والتى تدفعه إلى المحافظة على وجوده وبقائه . ولئن كان الأمر كذلك فيكون المنطقى أن نتساءل : وفيم إذن وجه الخلاف بين لوك وهوبز وقد استمد كل منهما حق الحياة من نبع واحد هو الرغبة فى المحافظة على الذات ؟ يبدو لنا ان دراسة جون لوك لابد وأن تكشف عن حقيقة أن جوهر الاختلاف الرئيسى بين الفيلسوفين انما يقوم فى أن هذه الرغبة قد ارتبطت عند لوك ارتباطا وثيقا بقصد الخالق وبغايته وهذا ـ بالقطع ـ مالا نجده على أية صورة من الصور فى تفكير توماس هوبز .

أما الحق الطبيعى الثانى الذى احتل مكانة مميزة عند لوك فهو حق الملكية Property right. وإذا كانت الملكية تعنى بوجه عام فصل « الشىء » عن الآخرين وحرية التصرف فيه ، فقد تعين هذا الحق عند لوك بمقدار العمل الذى يمزجه الأفراد بموضوع ملكياتهم ، وهو قدر محدود على أية حال طالما أن للآخرين ـ كما قلنا من قبل ـ حقوقا متساوية فى خيرات الأرض جميعا وثمارها .

وليس من شك فى أن جون لوك قد دافع عن الملكية الخاصة اعتقادا منه بأنها (أى الملكية) تعبير طبيعى وسوى عن الفردية إن لم يكن تعبيرا ضروريا ولازما كذلك[١] ولكن الملاحظ مع ذلك أنه عاد فحاول أن يكيف هذا الموقف تكييفا خاصا كان من شأنه أن اتسع حق الملكية بقدر ما يستطيعه الأفراد ، واضطره ذلك ـ عندما اكتشف ما ينطوى عليه من تناقض بالنظر إلى امكانات الكثيرين وقدراتهم ـ إلى أن يعدل بعض الشىء من الاطار العام لموقفه فقال بالنقود والمال كوسيلة لحيازة الملكية بل وتراكمها على الرغم مما يعنيه ذلك من اعتراف صريح بأن الانسان بطبيعته ميال الى أن يمتلك كل ما تقع عليه يداه والى أن يستحوذ بالفعل على ما يزيد على كفايته وحاجته .

وقد كانت هناك كلمة مشهورة لجون لوك مؤداها ان الله لم يكن أبدا بعيدا عن البشر لدرجة أن خلقهم يمتلكون « بالكاد » ساقين ثم تركهم بعد ذلك لأرسطو كى يجعلهم عقلاء وحكماء ... فقد اعطاهم (سبحانه) العقل الذى بمقتضاه يستطيعون أن يعقلوا الأمور دون ما يكونوا قد تعلموا منطق ارسطوا وقياساته »[٢] .

---

(١) Locke., Two Treatises on Government, London. Routledge and Sons, n. d., P. 18.

(٢) Locke; Concerning Human Understanding, Book IV, Ch. 17.

وتضعنا هذه الكلمة أمام موقف من نوع خاص يثير الكثير من الأمور ارتباطا بفلسفة كل من توماس هوبز وجون لوك . فقد قيل دائما إن حالة الطبيعة بالنسبة الى لوك كانت حالة اجتماعية حيث يتصف انسانه الطبيعى بخصائص اجتماعية متعددة تقاوم النقص الأساسى الذى ارتآه فى تركيب البشر والذى يميل بهم الى العزلة والانطواء ، فيسعون ـ بدلا من ذلك ـ للاجتماع بالآخرين وإلى كسب صداقتهم وودهم . وهو ما اعتبره الباعث الأول لدخولهم أو بالأصح انخراطهم فى المجتمع المدنى .

ولكن ألا يبدو لنا الآن بعدما قرر لوك أن لأى انسان أن يجمع ما يشاء وبالكمية(١) التى تحلو له ، أن مثل هذا الانسان الذى سيطر على ذهن لوك ، كانت لديه الرغبة كذلك لا فى اقتناء الثروة وحيازة الأرض فحسب ، ولكن أيضا فى اكتنازهما وتكديسهما بشكل يفيض عما يحتاج اليه ، ويكون بذلك (هذا الانسان) قد اقترب كثيرا من الانسان الرأسمالى الحديث ؟

وقد لا تكون القضية على مثل هذا النحو الزائد من التبسيط الذى نطرحها به . ولكن النظرة المدققة فى النظرية الليبرالية Libralism التقليدية سوف تكشف عن وجود العديد من مظاهر عدم المساواة الاجتماعية القائمة بين الأفراد ، وأن هذه المظاهر ترجع فى قدمها إلى ما قبل ظهور الطبقة Class أو حتى التدرج الاجتماعى Stratification بمفهومهما الحديث .

وليس من السهل إنكار وجود مثل هذه الاختلافات والفوارق فى حالة الطبيعة ، فثمة اختلاف ولاشك فيما قد تتمتع به هذه الأرض أو تلك من خصوبة فقد تكون هذه القطعة فى غاية الجودة مثلا بينما تكون تلك فى غاية الجدب والفقر ، ويكون من الطبيعى ، والحال هكذا ، أن يترتب على ملكية هذه الأرض أو تلك اختلاف مماثل فى قدر القوة والسيطرة .

وعلى الرغم من أن كل هذا يبدو بدوره منطقيا وعاديا تماما ، فان المشكلة تظهر كأعنف ما تكون اذا ما استطردنا مع منطق لوك وربطنا ملكية هذه الموارد ذات الخصائص والمزايا المتنوعة والمختلفة بالاختلاف فيما قد يتاح من فرص للعمل فى هذه الأرض أو تلك ، إضافة الى الاختلافات بين الأفراد سواء فى القدرات أو الامكانات والمهارات والخبرات التى قد تتوافر كلها أو بعضها لدى البعض دون البعض الآخر .

ما نريد أن نقوله هو أن هذا المنطق كفيل بأن يوصلنا فى آخر الأمر الى النظرية الليبرالية التقليدية ، ولكنها متضمنة ـ على الرغم من كل شىء ـ لكل أصول التمايز والتدرج الاجتماعيين . وربما هنا بالذات يكمن أخطر ما ينطوى عليه جانب كبير من أعمال جون لوك من مغالطة يصعب الوقوف عليها أو التنبه اليها .

---

(١) Locke, Civil Government, Ch. V

لقد أكد لوك ان الانسان بطبيعته قادر على إدراك القانون الطبيعى واتباع ما يشير به ولكنه ـ من الناحية الثانية ـ كان منتبها إلى حقيقة أن الانسان لا يرغب فقط فى المحافظة على حياته وصيانتها ، ولكنه يميل أيضا الى الاستيلاء على كل ما تقع عليه يداه . واذا كان ذلك كذلك ، أفلا يكون معناه ان نطاق الحق الطبيعى عند لوك قد أصبح أضيق مثلما هو ـ فى الوقت نفسه ـ أوسع مما نجد عند هوبز ؟

وقد يبدو للوهلة الأولى أن تقرير الأمر على هذا النحو لا يخلو من التناقض ، ولكن إذا عدنا مرة ثانية الى علاقات القوة من ناحية ، وما بشرت به نظريته الليبرالية من ناحية ثانية ، لوجدنا أن الحق يصير أضيق نطاقا ، لأن قانون الطبيعة عند لوك يمنع الناس من الاعتداء على حياة الآخرين وعلى حرياتهم وممتلكاتهم . وعلى حد قوله فإن قانون الطبيعة الذى يتيح لنا ملكيتنا ، قد قيد هذه الملكية فى الوقت نفسه .[1] لقد وهبنا الله جميع الخيرات ، وهذا شيء صحيح ومؤكد . ولكن الصحيح أيضا ـ على ما يؤكد لوك ـ أن الله عندما فعل ذلك فقد فعله من أجل خير الناس ورفاهتهم . لا ليجيء الانسان فيحطم أو يفسد ما خلقه الله بيديه .

أما لماذا يعتبر هذا الحق ـ وهذا من الناحية الأخرى ـ « أوسع » نطاقا ، فلأن كل منهم (الأفراد) ملزم باحترام حقوق الآخرين ، حتى فيما يتعلق بحقهم فى جمع المزيد من الثروة والنقود والممتلكات .

قانون الطبيعة إذن هو الذى يحدد الحقوق الطبيعية للأفراد ونطاق هذه الحدود ومداها . كما أنه هو أيضا الذى يسبغ عليها ما تتصف به من أهمية أو اعتبار . ومع أن هذا يتضمن فى ذاته غير قليل من التقييد ، فإن لوك لم يهتم بالأمر اهتماما إيجابيا حيث أباح جمع الثروة بلا حدود ، ولكنه إذ سمح بذلك ، فقد كان عليه أن يعدل من مسلمته الأساسية تعديلا جذريا أخشى القول معه بأن الانسان (أقصد إنسانه) لم يعد نتيجة لذلك كائنا اجتماعيا بالدرجة التى سبق أن وصفه بها ، ولكنه أكثر جشعا لدرجة أنه كثيرا ما يخرج على قانون الطبيعة ويتمرد عليه .[2]

وقد يكون صحيحا أن العمل ـ كما أكد على ذلك لوك ـ هو الذى يحدد قيمة الأشياء بالقدر الذى يمتزج هذا العمل بموضوع الملكية على ما أسلفنا الاشارة . ولكن الصحيح أيضا هو أن مثل هذه القضية تنطوى على تبسيط زائد لابد من مراعاته . فلأول وهلة يفهم من هذه القضية أنه إذا عمل البعض ثمانى ساعات مثلا فى عمل من الأعمال بدلا من أربع ساعات فلابد وأن يكونوا أكثر ثراء نتيجة إما لزيادة الفائض وإما لزيادة التعداد . ولكن الأمر فى الواقع ليس على

---

(١) Ibid., Ch. V.

(٢) Locke; Second Treatise. 123 ll. 6 - 13

مثل هذا النحو من البساطة . ولعله تفيدنا هنا تلك النتائج التى توصلت اليها بعض البحوث التى تمت فى جماعات الصين من أنه كان يتعين على كل عضو من اعضاء الجماعة أن يشارك بنصيب من العمل ما كان يتوقعه أيا ما كان العائد المحسوب من جهد الجميع . وأيا كانت الكيفية التى يتم بها .

بتعبير آخر العمل الفردى ليس هو المقياس أيا كان جهد الفرد فى فلاحته للأرض أو استثماره لها ، وانما من الضرورى حتى يصير هناك فائض ملموس أن يكون ذلك من خلال نوع من التنظيم . ليس فحسب كإطار للعملية الانتاجية ذاتها أو لجهد وعمل الافراد أيا كانت طبيعته أو شكله ولكن لوضع معايير الملكية ذاتها ومقاييسها وهو ما يستدعى فى ذاته قدر من القوة القادرة على فرض هذه المقاييس والمعايير (أو القواعد بوجه عام) على الجميع .

وما يعنينا من كل ذلك هو أن الملكية ذاتها ، وكذلك وسائل استخدامها والانتفاع بها علاوة على طرائق حمايتها كمورد من الموارد الطبيعية من المتعين أن تصبح فى آخر الأمر موضوعا لشكل أو آخر من التنظيم ، وذلك فى الحقيقة هو الشىء الهام لأن كل هذا يتأثر بشكل مباشر بهذا التنظيم الذى تتحول المشكلة الرئيسية معه الى مشكلة تتمثل فى الناحية الاجتماعية ذاتها وليس فى الناحية الفردية . فالتنظيم الاجتماعى ، والمساواة أو عدم المساواة الاجتماعية لا الطبيعية (كما رأى لوك) هى التى تهم أو هى بيت القصيد عل حد تعبير روسو .

ولا يختلف هذا الحديث الذى يدور عن وظيفة الدولة وغايتها والتى حصرها لوك فى حماية الأموال والأنفس والملكيات عما يوجد ـ على الأقل بالنسبة الى الغايات النهائية ـ فى فكر جان جاك روسو وفلسفته السياسية[١] .

فعندما أعلن جان جاك روسو فى عقده الاجتماعى[٢] ان أى انسان يتنازل عن حريته إنما يتنازل فى الوقت نفسه عن جوهر انسانيته وحقوقه وواجباته كانسان ، فقد كان يعبر بذلك عن نظرية فى الحقوق حتى وإن كانت تختلف فى بعض نواحيها عما نلتقى به عند هوبز ولوك على الرغم من انهما هما اللذان مهدا له الطريق من غير شك .

ولا جدال فى أن جان جاك روسو كان واحدا من اولئك الفلاسفة القليلين الذين تميزوا بالرغبة الشاملة فى احداث التغيير . ومع أنه لم يكن أول الذين تحدثوا عن « العقد الاجتماعى » ، اذ سبقه الى ذلك هوبز الذى يعتبر من ائمة الرجعيين ، ولوك الذى ينظر اليه على

---

(١) Wolin S , Politics and Vision. London: Allen and Unwin, 1961. Ch. 9.

(٢) Rousseau; Social Contract. BK. I. Ch. 4.

أنه إمام من ائمة الليبرالية الحديثة ، فإن الشيء الواضح هو أنه تخبط فيما سعى إليه تخبطا ليس من الصعب الوقوف على ملامحه وتتبع آثاره .

وقد يكون صحيحا أن إيمان روسو بسعادة الانسان فى الحياة الفطرية أو حالة البداوة كان أعمق بكثير من ايمان هوبز ولوك بهذه الناحية باعتباره قد رفض النظرة المتشائمة التى غلفت موقف الأول والكثير من جوانب موقف الآخر ، ولكن الصحيح أيضا انه كان دون الاثنين إيمانا بالعقل واعتقادا أو ثقة فيه .

لقد كان العقل يمثل عند كل من هوبز ولوك[١] الوسيلة التى انتقل بها الانسـان الى المجتمع السياسى ولكنه بالنسبة الى روسو لم يكن سوى الوبال الذى أصيبت به البشرية . وهو اعتقاد كان كافيا لأن يتأدى به الى ما سبق أن ذكرناه من وجود غير قليل من الخلط وعدم الوضوح ، وبخاصة عندما أراد أن يربط بين أفكار من سبقوه .

وليس لنا والحال كذلك الا أن نعود مرة ثانية لنرى الأساس الذى أقام عليه المجتمع المدنى وننظر من جديد الى فكرة الحقوق التى لعبت ولاشك دورا بالغ الأهمية فى هذا الصدد .

وقد يكون مهما أن نبدأ من النقطة التى يعتبرها الكثيرون أكثر النقاط ضعفا فى نظريته . فالمعروف أنه بالنسبة اليه كان قيام الدولة نتيجة لتنازل الأفراد عن تلك الحقوق الطبيعيـة (اى التى تمتعوا بها فى حالة الطبيعة) إلى المجتمع بأسره . ومع ذلك فإنه بموجب هذا العقد الذى تم هذا التنازل بمقتضاه ، يقرر روسو أن الانسان قد كسب ـ فى الوقت ذاته ـ حق التمتع بكل ما سبق أن تنازل عنه ، وانما بطريقة أخرى منظمة .

تلك هى القضية التقليدية فى المجتمع السياسى عند روسو . ولكن هناك مع ذلك أكثر من ملاحظة واحدة يمكن ملاحظتها على هذا النوع من العقد الذى قال به . فمن ناحية يلاحظ أن هذا العقد أقرب الى العقد الاجتماعى منه الى العقد الحكومى وذلك لأنه أولا ، يمثل اتفاقا بين

---

(١) هناك على أى الأحوال فى تاريخ ليس العلوم فحسب ولكن أيضا تاريخ الفكر الفلسفى بل والفكر الاجتماعى أيضا الاتجاه الامبريقى والاتجاه العقلى كمنهجين أو اتجاهين يتوصل بهما الى المعرفة . وبالنسبة الى انجلترا على الأقل يعتبر بيكون Bacon وهوبز Hobbes وباركلى Barkeley وهيوم Hume وجون ستيوارت مل M i ll من اوائل الذين تمسكوا بوجهة النظر الامبريقية على حين نجد ديكارت Descartes فى فرنسا وجون لوك فى انجلترا من بين الذين أكدوا على أهمية العقل والمدخل العقلى فى الوصول الى المعرفة .

وفى عبارة مشهورة يقال أن ارسطو فى تأكيده للمدخل الأول (الامبريقى بالمعنى الحديث) أعلن أنه لا يوجد أى شيء فى العقل لم يكن له وجود مسبق فى الحواس «Nihil in intellectu quod non prius Fuerit in sensu» ، ولكن ليقابل Leibniz بعد ذلك بقرون هذا القول الذى استعاره لوك من ارسطو بتعليقه الشهير « فيما عدا العقل نفسه » Nisi intellectus ipse

الأفراد وبين الدولة ، وثانيا ، بين أبناء المجتمع انفسهم وهذا أمر لا يخلو من الغموض ، لأن روسو عندما سعى الى تأكيد السلطة المطلقة للسيادة (مقتفيا بذلك آثار هوبز) فقد أراد أيضا أن يؤكد الحقوق المتساوية للأفراد متأثرا فى ذلك بجون لوك . ولكنه لم يستطع ان يعطى حلا مرضيا لمشكلة التناقض بين السلطة المطلقة وحريات الأفراد وحقوقهم ، على الرغم من كل محاولاته للتوفيق بينهما .

ولكن هناك على أية حال الجانب الآخر فى نظرية الحقوق الذى يصعب أيضا تجاهله . وقصدى بذلك ارتباطها بالحكم او التقويم . والمسألة ببساطة التى نريد توضيحها هنا هى أن الحديث عن « حق » من الحقوق يصبح أمرا لا معنى له أولا طائل من ورائه مالم يكن واضحا فى الذهن من قبل وجود ارتباط من نوع أو آخر ، بين هذا « الحق » وبين شكل أو آخر من اشكال الحكم والتقويم . لأنه بدون مثل هذا التقويم تكون المسألة كلها أقرب للعبث وذلك نزولا على المسلمة الأولية القائلة بأن الحق والقيمة أمران متلازمان .

ومن المسلم به أن توماس هوبز كان يؤمن بأن الانسان فى حالة الطبيعة لم يكن يعرف ما يمكن أن نصفه بأنه عدل أو ظلم . كما كانت فكرة الصواب ذاتها لا تمثل عنده اكثر مما تمثله فكرة الخطأ . وبتعبير آخر ، انه لم تكن هناك ملكية ، من نوع ما أو حقوق ملكية او اية قيمة موضوعية لتقاس بها أهمية هذا الشىء أو ذاك ، فكلها معانى ظهرت نتيجة للقوانين التى أملتها السيادة والتى خضع لها الانسان إما خوفا أو طواعية وقبولا .

غير أن تقرير الأمر على هذا النحو ليس من السهل تقبله على اطلاقه فالملاحظ أيضا أن هوبز كان كثيرا ما يستخدم كلمة « حق » لوصف موقف الأفراد بعضهم من البعض عندما كانوا منخرطين فى حالة حرب الكل ضد الكل وهم فى حالة الطبيعة . ففى تلك الحالة رأى هوبز أن كل فرد له « الحق » فى كل شىء . وكان قصده بذلك هو حقه الطبيعى لا فى الأشياء كافة فحسب ، ولكن أيضا فى حياة الآخرين . وبالرغم من أن هذا القول قد يبدو ـ فى الظاهر على الأقل ـ مناقضا لما قرره هوبز من غياب فكرة الظلم أو الخطأ وغيرهما من الأفكار المشابهة والمقاربة إبان حالة الطبيعة ، إلا أن المزيد من التأمل فى القضية ككل سوف يكشف عن وجود جانبين رئيسيين أحدهما جانب سلبى والآخر جانب إيجابى ان صح التعبير .

فمن الناحية الأولى (وقد نكون أشرنا الى ذلك فى مواضع أخرى من هذا الكتاب) واضح أن معرفة الانسان بأن له (حقا) مطلقا فى كل شىء إنما يعنى أن كل شىء هو رهن مشيئته وأنه مباح له . وبناءً عليه فيكون ذلك هو العدل بعينه طالما أنه لا يمكن لشىء أن يكون على غير ذلك ويستنتج من هذا ان القول بأنه لم يكن ثمة ظلم فى حالة الطبيعة إنما يعنى بطريقة أخرى القول بأن كل ما بها كان هو العدل ، أو بالاحرى ، كان العدل الطبيعى كما يقول البعض[1].

---

(١) D. D. Raphael., Political Theory and the Rights of Man, Macmillan, London, 1967. PP. 14 - 15.

ولكن ـ وهذا من الناحية الأخرى ـ العدالة الطبيعية تعنى بالتأكيد شيئا أكبر من مجرد غياب الظلم أو مجرد القول بأن كل شيء مباح ومسموح به . فالحق الطبيعي خاصية للانسان لأنه يعنى (حقه) فى المحافظة على حياته أو « طبيعته » لا بواسطة الوسائل العشوائية أو القوة الغاشمة ، ولكن وفق تقديره الذى يمليه عليه حكمه وعقله .

ويكون معنى ذلك إذن أن هناك فى هذه الحالة علاقة وثيقة بين القانون الطبيعي والحق الطبيعي يجيء بمقتضاها الحق الطبيعي أولا باعتبار أنه يحدد اهـدافا وغـايات تقـوم فى المحافظة على النفس والحياة ، ثم بعد ذلك يتبعه القانون الطبيعي الذى يتكون من حساب عاقل وتدبير محسوب للوصول الى هذه الغايات والأهداف . وبذا فتكون قوانين الطبيعـة أشبه ـ والحال كذلك ـ بالمؤشرات التى تبين للانسان سبل الأمن والسلام والطمأنينة .[1] والواقع أنه من هنا كان تأكيد هوبز الزائد على أن الانسان قد سلم بضعة حقوق طبيعية فحسب ، واحتفظ لنفسه بالبعض الآخر من هذه الحقوق .

وقد كان طبيعيا أن يترتب عـلى هذه الكيفيـة التى ربط بهـا هوبـز بين الحق والحكم (التقدير) الكثير من النقاش والجدل وبخاصة فيما يتعلق بحق المعارضة وما ينطوى عليه من مبادىء خطرة . فاتساقا مع مبدئه الأساسى القائل بأن هناك بالنسبة الى أية قضية من القضايا ما يعارضها بدرجة متكافئة من القوة والمنطق ، كان من السهل على معـاصريـه من الفقهاء القانونيين والسياسيين الذين يؤيدون الحكم المطلق أن يلتقطوا المغزى الخطير الذى تنتهى اليه فلسفته فى هذه الناحية . فذهب روبرت فيلمر Filmer والبيشوب براميل Bramil الى القول بأن هذا الحق انما يمثل عنصرا هداما وكاف تماما للإطاحة بأية حكـومة من الحكـومات . فى الوقت الذى يقدم (الحق فى المعارضة) مبررا شرعيا يرتكز اليه الثوار . ووصل الأمر بروبرت فيلر الى حد إعلانه أن مذهب الحق الطبيعي فى مقدمة المذاهب التى تمثل خطرا بالغا عـلى السيادة (بصرف النظر عن شكلها وعن مكانها وموضعها) وعلى نظام الدولة بأكمله .

وعلى العموم فإنه أيا كانت الأهمية الموضوعية لهذه الدعاوى جميعها ، فليس من شك فى أن نظرية توماس هوبز فى الحق الطبيعي (مع ملاحظة اننا لا نناقش هنا تفصيلا نظريته فى العقد) وهى تؤكد على حقوق غير قابلة للتحويل أو للتفريط فيها وما الى ذلك ، قد نجحت نجاحا بالغا فى أن تفتح آفاقا جديدة أمام غيره من الفلاسفة والفقهاء والمفكرين . ويرجع ذلك بالدرجة الأولى الى أنه قد ركز تركيزا زائدا على الناحية العقلانية فى المذهب ، مما ترتب عليه إبراز الفردية المغرقة (على الرغم من حقيقة كونه أصلا ممن ساندوا الاتجاهات الامبريقية فى البحث والتفكير العلميين) للنظرية التى يعتقد أنها أضلت جون لوك الى حد بعيد .

---

(١) Ibid., P. 18.

وفى تاريخ الفكر السياسى وتطور الفقه القانونى منذ أول ما بدأ الباحثون ينظرون فى التقابلات بين ما ذهب اليه هوبز وما قال به لوك ، فقد وجدوا دائما العديد من التناقضات الأساسية بين الاثنين . ولكن هذا لم يمنع من أن هناك صلات وثيقة لعل فى ابرازها ما يساعد على إلقاء مزيد من الضوء على تفكير الفيلسوفين .

ولعل أول شىء يستوجب الاعتبار هنا هو تصور كل منهما للعلاقة بين القانون الطبيعى وحقوق الانسان الطبيعية على وجه الخصوص . فبالرغم من أن هذه العلاقة كانت بمثابة نقطة البداية التى بدأ منها كل منهما ، الا أن موقفهما قد اختلف مع ذلك لأنه على العكس من هوبز ذهب لوك الى أن القانون الطبيعى وليس الحق الطبيعى هو الأصل والأساس(١) .

إن قانون الطبيعة ـ بمعنى من المعانى ـ يمكن القول بأنه تعبير عن تلك المواقف التى يتخذها الانسان فى علاقته بالعالم وبنظام الأشياء . ولكن اعتبار هذه النقطة بالذات يكشف ـ لسوء الحظ ـ عن أول الاختلافات التى تظهر بين توماس هوبز وجون لوك . وقد لا تكون هناك وسيلة بسيطة لتوضيح هذه الناحية . ولكن الملاحظ على أى الأحوال أنه على حين افترض الأول ان هناك شكلا بالذات للوجود الطبيعى للانسان ، فإن لوك بدأ على العكس منه ، بافتراض وجود نظام للعالم خلقه الله كى يجعل وجود الانسان ممكنا .

بتعبير آخر ذهب لوك الى أن هذا النظام حافل بالمعانى وملىء بكل العظات لأولئك الذين يستطيعون تبين هذه المعانى وفهمها والتقاط العظات والاعتبار منها ، فكأنما القانون الطبيعى ليس قائما إذن على بضعة وظائف لموجود كائن من أجل المحافظة على حياته ، ولكنه مفروض على الكائن من الخارج ، بل وأن هذا الكائن نفسه هو كائن أميل للقانون بالضرورة . بمعنى أنه أميل إلى الحرية وإلى التعقل .

ولكن البراعة التى صاغ بها جون لوك هذه الناحية كانت سببا فى الوقت نفسه فى إبراز فارق موضوعى يقوم بين الفيلسوفين فى هذه الناحية . فعند لوك القانون الطبيعى له صفة الواجب الذى يصبح به الانسان كائنا أخلاقيا بالضرورة .

إن القانون الطبيعى ـ باختصار ـ وقد اتخذ صورة العقل ، فتكون النتيجة الحتمية لذلك أنه يلزم بصفة خاصة كل انسان بأن يحافظ على حياته وعلى حريته وممتلكاته . كما يلزمه ـ أكثر من هذا ـ برعاية هذه الاشياء فيما يتعلق أيضا بالآخرين .

فكأنه من داخل هذا الارتباط الحيوى اذن بين الحرية الانسانية وبين القانون . أو بين الحرية والالزام تتطور فكرة الحق الطبيعى وتنمو ، وهذا موقف يختلف اختلافا كليا عما نجده

---

(١) محمود أبو زيد . المرجع السابق نفسه . الفصل الخاص بتوماس هوبز . الصفحات من ٩٥ وما بعدها .

عند هوبز الذى انتهى الى أن الانسان يسعى دائما إلى أن يحمى نفسه ويصون حياته هو نفسه بلا ادنى اهتمام او اعتبار لوجود الآخرين .

اما الناحية الثانية التى تستوجب بدورها مزيدا من الاعتبار إذ تظهر فيها طبيعة الصلة بين هوبز ولوك فترتبط بماهية الحقوق القابلة للتحويل . فقد اعتقد لوك أن هناك بضعة حقوق بعينها اعتبرها حقوقا أصلية لا يتسنى للانسان أن يحقق وجوده الأخلاقى بدون التمتع بها ، وهى حقوق وصفها بأنه ليس من حق الفرد أن يتخلى عنها أو يحولها .

وبالرغم من أن كل هذا لا يختلف فى جوهره عما سبق إليه هوبز فيما يتعلق بحق الانسان فى الحياة فلا يعنى هذا التطابق المطلق بين ما ذهب إليه كلاهما . فالمسألة بالنسبة الى جون لوك لم تكن مجرد ضرورة فيزيقية كما هو الحال عند توماس هوبز عندما أصر على تمسك الفرد بهذا الحق ، ولكنها تتعلق - على العكس من ذلك - بالطبيعة والالتزام بمعنى أنه ليس فى مقدورنا أن نتصرف فى حياتنا على الوجه الذى يرضينا أو يشبع رغباتنا ، تماما كعدم استطاعتنا الهرب من قانون الطبيعة أو تغيير ما هو عليه بالفعل . وإذا كانت الحرية هى على حد تعبيره الأساس الأول والأخير ، فلا يكون باستطاعتنا إذن أن نجعل الحر عبدا لا لسبب سوى أن الانسان لا يملك أصلا الحرية فى أن يهجر حريته أو يفارقها .

ومهما يكن من شىء فالمهم هو أن عقلانية هوبز وفرديته لئن كانتا قد وصلتا به الى شكل من أشكال الحقوق التى كان لها نتائج بالغة الأهمية ، فقد أدى اهتمام لوك الزائد بالفرد وبالعقل إلى أن تصبح نظريته فى الحقوق أساسا من أسس الليبرالية ورافدا من أهم روافدها وأكثرها عمقا .

وقد يكون صحيحا ما يذهب اليه البعض أحيانا من أن هذه الليبرالية قد بقيت أسيرة نطاق قانونى محدود ، أوكما عبر عن ذلك هيجل عند مجرد المرحلة الأخلاقية لا تتعداها الى حيز الواقع ، ولكن الشىء المؤكد مع ذلك هو أن جانبا كبيرا من هذا الاعتراض إنما ترجع صحته إلى طبيعة نظرة لوك ذاتها إلى الحقوق التى اعتبرها بناءات شرعية أو قوالب قانونية وليس كعادات أو أسلوب حياة وواقع . وربما كنا بسبب هذه الحقيقة ذاتها لا نجد معظم الحكومات تحميها الا بطريقة سلبية كثيرا ما لا تكون مجدية .

لقد كانت ثقة لوك فى جهد الانسان وفى حريته التى لا تخضع إلا لقانون الطبيعة ثقة فائقة ، كما كانت ثقته فى ذكاء هذا الانسان وفى عقله أو باختصار « فضيلته » وراء كل حدود . وكان هذا كافيا من وجهة نظره لكى يستجيب الفرد لقوانين الطبيعة . ولكن هل كانت فضيلة الانسان كافية ؟ سؤال يعتبر فى ذاته مشكلة من أعوص مشاكل السياسة والاجتماع وفلسفة القانون والاخلاق والتى ما زالت تتضافر العقول فى البحث عن إجابة شافية أو حل معقول لها .

● موضوعات وأفكار للمناقشة والحوار●

١ - تصور أرسطو للفضيلة
٢ - نظرية ارسطو فى الدولة
٣ - الأصول الأولى لفكرة العقد الاجتماعى
٤ - اتجاهات الاغريق القدماء نحو فكرة القانون الطبيعى
٥ - فكرة العصر الذهبى وتطورها
٦ - تصور الرواقية والأبيقورية للقانون الطبيعى ونظرة كل منهما للسعادة
٧ - سينكا وفكرة العصر الذهبى وتأثيرها فى الفكر الرومانى
٨ - تصور سينكا للدولة وطبيعة الاجتماع البشرى مقارنا بالأغريق القدامى
٩ - تطور فكرة القانون الطبيعى لدى الرومان
١٠ - تصور العصور الوسطى لكل من القانون الوضعى والقانون الطبيعى
١١ - الدور الذى لعبته فكرة القوانين الطبيعية فى فلسفة بودان السياسية والتشريعية
١٢ - مساهمة أوغسطين فى الفكر السياسى والقانونى
١٣ - التصورات السياسية والقانونية فى فكر توما الاكوينى
١٤ - المقصود بفكرة الحقوق الطبيعية
١٥ - تأثير أفكار القانون الطبيعى والحقوق الطبيعية وانعكاساتها فى فكر ماكيافيللى وفردريك نيتشه
١٦ - الآثار السياسية والقانونية لتداعى النظام الاقطاعى
١٧ - الآثار السياسية والقانونية لبدايات ظهور الدول القومية
١٨ - الطابع القانونى والأخلاقى فى فكر بودان السياسى والقانونى
١٩ - أهم ملامح فكرة القانون الطبيعى عند جروثيوس
٢٠ - الضغوط التى تعرضت لها فكرة العصر الذهبى مع بدايات العصر الحديث
٢١ - تصورات العصور الوسطى وبدايات العصر الحديث للعلاقة السليمة بين الفرد والمجتمع
٢٢ - تصور روسو للمجتمع على انه مصدر إفساد الانسان
٢٣ - فلاسفة العقد والمدى الذى يمكن اعتبارهم دعاة للحقوق الطبيعية
٢٤ - العقل بالنسبة الى كل من فلاسفة العقد
٢٥ - أسباب اختلاف النتائج التى وصل اليها فلاسفة العقد على الرغم من تماثل نقاط البداية لكل منهم

● قراءات متخصصة ومراجع عامة ●

1 - Aquinas, T., St., Selected Political Writings. ed. by. A. P. D'Antreves - 1959.

2 - Augustine, St., The City of God. Trans. by John Halley, with an introduction by Ernest Bar ker. 1931.

3 - Aurelius, Marcus, Mediations (London, Dent and Company. 1935).

4 - Barker, E, Greek Political Theory, Plato and His Predecessors. London : Methuen. 1918.

5 - Campanella, Tommaso., The City of the Sun . N. Y : Collier. 1901, in (« Ideal Commonwealth »)

6 - Dalby, C., Catholic Concept of the law of Nature.

7 - Ehrenburg, V., The Greek State. London: Methuen 1969.

8 - Finley, M., Politics in the Greek World . Combridge. Cambridge University Press. 1982.

9 - ————., Slavery in Classical Antiquity: Views and Controversies. Cambridge. Heffer. 1960.

10 - ————., Lucretius De rerum natura. Trans. by Muno, in Bohn's Libraries.

11 - Holland, Francis., Seneca. N. Y. Longmans, Green and Company . 1920.

12 - Hooker, R., Laws of Ecclesiastical Polity. 1940.

13 - Hopper, R. J., The Early Greeks ، London. Weidenfeld Nicolson. 1976.

14 - Plato., Laws, Trans. by Jowett. London : Oxford University Press. 1892.

15 - ————, The Republic . Trans. and with an Introduction by A. D. Lindsay ، 1957.

16 - Seneca., Moral Essays (Includes « Dialogues ») Trans. by J. W. Bashore. N. Y. 1928.

17 - Smith, C.H., Church and State in The Middle Ages . 1913.

18 - Snodgrass, A. M., The Dark Age of Greece, Edinburgh, Edinburgh University Press . 1971.

19 - Southern, R. W., Western Society and the Church in the Middle Ages. London . Hodder and Stoughlon. 1970.

20 - Thucy dides :, The History of the Peloponnesian War . London : Dent . 1910.

الفصل الثانى

توماس هوبز وميكانيزم الطاعة والخضوع
(١٥٨٨ - ١٦٧٩)

لن نذهب مع القائلين بأنه منذ ان أخذ توماس هوبز يكتب عن علاقة الفرد بالمجتمع وبدأ المذهب الفردى Individualism فى انجلترا ينمو ويتطور لدرجة أن أصبح الاعتراف بما يمارسه من تأثير ونفوذ أمرا راسخا وتقليديا إلى أبعد الحدود .

ولكن هذا القول ليس معناه أننا نشكك فى صحته او فى سلامته لأنه فى الحقيقة صحيح وسليم بكل المقاييس ، وانما كل ما فى الأمر أنه لا يتيح لنا - خاصة إذا أخذناه على اطلاقه وفى عمومه - أن نقف أولا ، على الأبعاد الرئيسية لنظريته فى القانون والدولة ، وثانيا ، لأنه لا يعطينا ايضا - وهذا هو الأهم - بداية الخيط الذى يمكننا من مناقشة متضمنات هذه النظرية وقضاياها المحورية .

وقد يكون من السخف حقا الزعم بأن أيا من البعدين السابقين قادر على إزاحة البعد الآخر ، فمن الواضح أنهما معا يشكلان كلا واحدا ، أو مركبا واحدا إذا ما اردنا التعبير عن ذلك بألفاظ الجدل أو الديالكتيك . ومن هنا فيلزم إذن العثور على بداية هذا الخيط حتى وإن كان البحث عنه يتم فى ناحية أخرى قد تكون بعيدة بالمرة .

والحقيقة ان إدراكنا لهذه الصعوبة على هذا النحو يضعنا فى قلب القضية بشكل مباشر ، فما أن يذكر اسم توماس هوبز امامنا ، حتى نعود فنتذكر على الفور كلمته الخالدة التى اعتبرها المؤرخون الخلاصة ، أو بالأصح ، المفتاح الرئيسى لشخصيته الحقيقية وذلك عندما قال أن أمه عندما وضعته فقد منحت الحياة لتوامين : هو والخوف معا . فالمتفق عليه بين جمهور الكتاب الذين تعرضوا للكتابة عن حياته وعن فكره وفلسفته انه برهن فى كل مراحل حياته العملية والفكرية على مدى إيمانه بهذا القول لدرجة أن اعتقد البعض أن كتاباته السياسية وآراءه فى الدولة وفى القانون والنظام بعامة ، لم تكن سوى صدى لهذه الكلمة بالذات ، وانعكاسا لها .

ومع ذلك ، فقد يكون من الخطأ أن نسلم بصحة هذه المسألة أيضا على إطلاقها ، لأنه يصعب فى الحقيقة القول بأن سلوك هوبز فى حياته كان قائما على ما يمكن أن يوصف بالجبن أو

بالتردد . فعلى الرغم من أنه عاصر انجلترا فى وقت كانت تضج فيه بالخلافات الدينية وبالنضال وبالمعارك السياسية ، وانه اضطر إلى الهرب عند نشوب الحرب الأهلية Civil War فقد كان هذا التصرف أقرب الى الحكمة منه الى الخوف أو الجبن ، لأنه فى تلك الفترة كانت كتاباته السياسية قد نجحت فى أن تثير عليه سخط كل الجبهات ، ومن ثم كانت مغادرته انجلترا ، أو بالأصح هربه إلى فرنسا ، التى ظل بها زهاء أحد عشر عاما الوسيلة الوحيدة الممكنة كى يظل محتفظا برأسه سليمة فوق كتفيه .

وما من شك فى أن ظروف الحياة تطبع بصماتها فى شخصية المفكر كما أنها تتدخل فى صياغة تفكيره وطريقة هذا التفكير ، إن لم يكن الكيفية والأسلوب الذى يعبر بهما عنه . وإذا كان ذلك صادقا بوجه عام ، فإنه يكون أكثر صدقا وإلحاحا بالنسبة الى توماس هوبز على وجه الخصوص ، إذ قدر له أن يتأثر تأثرا بالغا بحدثين كبيرين شهدهما النصف الأول من القرن السابع عشر وامتدت آثارهما إلى التفكير الأوربى بأكمله .

فمن ناحية ، معروف أن تلك الفترة شهدت النمو الهائل الذى لحق العلم الطبيعى natu-ral Science فى القارة على أيدى جاليليو Galileo (١٥٦٤ ـ ١٦٤٢) وغيره من العلماء والذى كان من نتائجه أن بدأ يتغير التصور القديم للعلم ، ليحل محله تصور جديد تماما يخضع لنوع من الحتمية والقوانين الآلية أو الميكانيكية البحتة . ومع أن هوبز لم يكن يعرف جاليليو معرفة شخصية إلا أنه كان أحد المؤمنين بهذا العلم الطبيعى الجديد ، وخاصة بعدما التقى بديكارت Descartes (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠) وكامبانيلا Campanella (١٥٦٨ ـ ١٦٣٩) فى باريس ، وتوطدت بينهم جميعا أواصر المعرفة والصداقة[١] .

وعلى العموم فإنه نتيجة لذلك فقد بدأ تصور هوبز للسلوك الانسانى يخضع بدوره لنوع من الحتمية المماثلة . وتمثل ذلك فى اعتقاده بأن المجتمعات بالنظر لكونها تجمعات بشرية تتكون من أفراد يتعاملون بعضهم مع البعض الآخر بشكل آلى وميكانيكى ، فإنه يترتب على ذلك بالضرورة أن أية محاولة لتفسير السلوك الانسانى سوف تظل مبتسرة وناقصة ما لم ننظر الى الفرد على أنه آلة تسير وفق ميكانيزم معين للقيام بوظيفة محددة فى داخل كل اكبر وأشد تعقيدا هو الدولة .

---

(١) من الصعب حقيقة تحديد تاريخ معين لنقول أنه بدأت من عندياته تلك المحاولات الأولى التى أدت الى وجود أو نشأة ما يعرف بالعلم الطبيعى بمعناه الحديث . فالثورة العلمية بدات ـ مثلها مثل أى شىء آخر ـ بدايات غير ملموسة اكاد اقول فى كل مكان ، ولكنها أخذت تكتسب طابعا منظما منذ أرسطو على الاقل وفى الاسكندرية ، وعند العرب الذين قدموا العلم الطبيعى فى صورة شبه ناضجة إلى غرب أوربا بمعنى آخر هى حركة العقل فى تطلعه إلى المعرفة وتشوقه إلى هتك ستر المجهول التى توصلت بأمثال بيكون (F. Bacon) وديكارت(R. Descartes) إلى تصورات جديدة بالمرة حتى انهما اعتبرا مؤسسا الامبريقية والعقلانية على الترتيب . كما نادت بأمثال كوبر نيكوس Copernicus وجاليليو Galileo ونيوتن Newton إلى اكتشافاتهم التى ما كان للعالم ان يصل إلى ما هو عليه اليوم من معرفة علمية بدونها .

والواقع أن هوبز كان أمينا هنا مع موقفه الفلسفى العام الذى يتحرك بوحى توجهاته . فهو مثل كل الماديين القدامى كان أميل إلى القول بنظرية ذرية atomistic فى المادة . ولكنه مع ذلك أختلف عنهم فى أن موقفه كان يصاحبه غالبا نظرة تحليلية اجتماعية اعتبر بمقتضاها المجتمع مكونا من أفراد تتحدد علاقة كل منهم بالآخر وفق مصلحته الشخصية . ونتيجة لذلك فإن الاتفاقات ومختلف الروابط والصلات لابد وأن تكون راجعة الى أصل تعاقدى . وبالتالى يكون من المنطقى أن يمثل أى خروج على هذه الاتفاقات تهديدا للمجتمع قد يؤدى الى انهياره[1] . وهذا موقف كانت له على أى الأحوال نتائجه الخطيرة بعيدة المدى ، حيث نجد أن جانبا كبيرا من التصور الطبيعى والمادى الذى يميز كتابات بعض الفلاسفة والمفكرين يرجع إلى هوبز نفسه وهو ما يظهر فى صورة واضحة عند هربرت سبنسر Spencer (١٨٢٠ ـ ١٩٠٣) على سبيل المثال . فعلى الرغم من كل ما يقال من أن سبنسر يتصف بالوضعية فإنه فى الحقيقة أقرب إلى التقليد المادى الذى نجده عند هوبز وحتى عند لوكريتوس Lucretius (٩٦ ـ ٥٥ ق. م) وربما أيضا عند بوليبيوس Polybius الذى عاش فى القرن الثانى قبل الميلاد (٢٠٠ ق م ـ ١١٨ ق. م) . وان كان الخلاف بينهم ان هذا التقليد المادى فى عمومه ينبثق من الشىء المادى ذاته ، على حين استخدم هربرت سبنسر التطور العضوى كمفتاح أو ركيزة يقيم عليها تعميماته الفلسفية .

ولكن هوبز ـ وذلك من الناحية الأخرى ـ كان مقدرا له أيضا أن يعيش كل مظاهر العنف التى سادت مسرح الحياة الانجليزية إبان الحرب الأهلية حيث شهد الصراع المسلح فى عام ١٦٤٢ وشهد انتصار جيوش كرومويل Cromwell ، كما رأى إعدام الملك شارل الأول Charles I[2] ، وغير ذلك من الظروف التى اعتبر أنها تضعف من انجلترا وتهد قواها .

---

(١) ونحن نجد ـ لوجه الغرابة ـ الاصول المادية ذاتها فى فلسفة كارل ماركس على الرغم من أن تفسيره للسلوك الاجتماعى ودلالته يختلفان عنه عند هوبز . فبالنسبة الى ماركس توضح نظريته الاجتماعية ان سلوك الأفراد ينبغى ان يتم تفسيره على اعتبار إنه وظيفة وليس قرارا تلقائيا ينبنى على المصلحة الشخصية وانما بالارتباط بالظروف الاجتماعية ذاتها بوصف الأفراد اعضاء فى طبقة اقتصادية . وهو الاتجاه نفسه الذى نجده أيضا عند لودفيج جمبلوفيتش Gumplowicz (١٨٣٨ ـ ١٩٠٩) الذى اعتبر الصراع مقولة اساسية .

لقد كان هوبز يؤمن تماما بأن حالة الطبيعة هى حالة حرب الكل ضد الكل (a war of each against all) ومع أن كارل ماركس قد ذهب بدوره الى ان الصراع conflict يمثل قانونا أساسيا من قوانين الحياة ، إلا أن نظريته كانت تقوم على أساس اجتماعى ، ومن هنا اتخذ الشكل الرئيسى للصراع شكل الصراع الطبقى . ومن هنا بالذات السبب الرئيسى أيضا الذى تادى بماركس إلى أن يرفض تلك النظرة الذرية للمجتمع التى ارتبط بها هوبز والتى رأى بمقتضاها ان المجتمع عبارة عن ذرات تجمعها اتفاقات هى من قراراتها ومن صنعها .

(انظر فى ذلك : Aiken, H. D., The Age of Ideology. A Mentor Book, Published by: The New American Library. Fourth Printing. 1960. P. P. 163, 187 - 188.

(٢) (١٦٠٠ ـ ١٦٤٩) ملك انجلترا عاش كل العصر المتقلب والصراع بين الدولة والكنيسة الذى استمر حتى بدايات القرن الثامن عشر على الرغم من ثورة ١٦٨٨ وإن كان شارل قد انتهى عهده فى ١٦٣٨ ولم يقدر له من ثم أن يشهد =

وعلى العموم فإنه نتيجة لنوع من الربط العضوى بين هذه الأحداث التاريخية بكل تكشفاتها ومظاهرها وتجسداتها المختلفة ، وبين ملاحظاته الدقيقة للانسان وللطبيعة البشرية ، يمكن القول بأن هوبز قد نجح فى الوصول إلى مبدئه الرئيسى الذى أقام عليه فكره السياسى والاجتماعى بأكمله ، وهو ان الانسان حيوان يدفعه الى الفعل والى التصرف دافعان أساسيان هما الخوف Fear والأنانية أو المصلحة الشخصية Self - interest .

وصحيح أن هوبز كان يدرك أن قدرة الانسان على الفهم والتفكير هى التى تجعله كائنا متفردا ومتميزا عن الحيوان ، ولكن الصحيح ايضا ، وبخاصة بالنسبة الى هوبز ، هو أن هذا الادراك لم يساعده كثيرا فى أن يجعل الصورة التى استقرت فى روحه عن الانسان أكثر إضاءة أو إشراقا ، وهوما يرجع ولا شك إلى طبيعة التصور الآلى الذى آمن به هوبز : فمن ناحية كان الخوف يدفع بالانسان دائما الى محاولة حماية نفسه وتأمينها ضد الآخرين . ولكن من الناحية الثانية ، كانت نزعاته الأنانية وإيثاره لمصلحته الشخصية تدفع به الى نوع من الصراع الدائب والمستمر الذى أصبحت الحياة معه سلسلة متصلة من العنف والقساوة والظلم والاعتداء .

لقد كان هوبز واضحا تماما وصريحا للغاية فى القول بأن الانسان هو فى أصله واساسه كائن أنانى تماما ، لا يتحرك إلا بدافع من هذه الأنانية ، وهى أنانية تقوم وراء مختلف أشكال النزاع والمصادمات التى تقوم بينه وبين الآخرين ، طالما أن المبدأ (الأنانية) هو مبدأ متأصل فى طبيعة كل منهم من حيث هو إنسان(١) .

وبصرف النظر عن مظاهر الجدل الطويل التى أثارها هذا التصور بين أجيال العلماء والمفكرين فقد كان لزاما على أى الأحوال أن نبرزه ـ على الأقل فى خطوطه العامة ـ هنا باعتبار أن هذه مسألة ضرورية كى نفهم فكر توماس هوبز وفلسفته السياسية والاجتماعية ، لا لكونه تصور رئيسى كما قلنا فحسب ، ولكن لأنه يقوم فى حد ذاته (أعنى التصور) مشيرا إلى صاحبه ودالا عليه(٢) .

=

بدايات الاصلاح الدينى والمدنى أو مظاهر التشريع التى حددت علاقات الملك برعاياه من مختلف الطبقات كملاك أو مزارعين وأصحاب أراضى واقطاعيات وبرجوازيين .

لمزيد من التفاصيل يمكن الرجوع الى : F. W. Newman., Lectures on Political Economy. London. 1851.

(١) Bogardus, E, The Development of Social Thought. Forth edition. N. Y. 1966. P. 392

(٢) يشارك توماس هوبز الكثيرون فى هذا الاعتقاد القائل بوجود كافة نزعات العنف والعدوانية كأمور متأصلة فى الطبيعة البشرية وانها هى التى تحدد بالتالى سلوك الأفراد والجماعات . ومن بين هؤلاء إلى جانب هوبز نجد ترتيشكه Treitschke على سبيل المثال الذى ذهب الى أن الحرب ضرورة حتمية وكذلك داروين Darwin ورينهولد نيبور Niebuhr وهتلر Hitlerوكلهم اكدوا على انانية الفرد وعدوانيته

(يمكن الرجوع فى ذلك الى : Wolfe, Kurt H., editor and translator., The Sociology of Georg Simmel. Glencoe. III. The Free Press. 1950

(٢)

ترتكز النظرية السياسية والاجتماعية بوجه عام على المعرفة الصحيحة بالطبيعة البشرية Human Nature ، وبإمكانات هذه الطبيعة وبمواقع القوة والضعف فيها[١] . وارتباطا بمثل هذا الفهم الذى يعتبر من وجهة نظر الكثيرين فهما متميزا إلى حد بعيد[٢] ، نجد هوبز يكرس الكتاب الأول من مؤلفه العملاق « اللافيازان » Leviathan لاختبار الانسان الذى اعتبره مادته الرئيسية ، والمنشىء الأصلى للدولة .

وإذا لم يكن هناك ما يضطرنا اضطرارا لأن نقبل نظرية هوبز فى الطبيعة البشرية على اطلاقها ، فإننا نلتقى فى هذا الكتاب (الأول من اللافيازان كما قلنا توا) بنظريته فى التعرف Cognition التى استمد أصولها من المذهب الميكانيكى فى الاحساس . اعنى من الفرضية القائلة بأنه لما كان الجسد وحركته هما وحدهما الحقيقة المؤكدة ، فلابد أن يكون الاحساس نتيجة لحركة الجزيئيات ذاتها[٣] .

والواقع أن هوبز كان يعتقد أن سبب الحس هو الجسم الخارجى أو « الشىء » الذى يقدم لكل حاسة من الحواس موضوعها المناسب إما بطريق مباشر أو بطريق غير مباشر ، وهو اعتقاد تأدى به على أى الأحوال إلى أن يحصر قوى التعرف المختلفة عند الانسان .

---

(١) فى العقود الأخيرة على وجه الخصوص أصبحت العلاقة بين علم السياسة وعلم النفس جد وثيقة . يظهر ذلك من الميل المتزايد إلى تفسير بعض جوانب الظواهر الاجتماعية وجانب كبير من الحياة السياسية بالرجوع إلى قوانين علم النفس وقواعده . ولا يعنى ذلك أن هذه العلاقة وليدة السنوات الأخيرة بمعنى محدد ، فما من شك فى أن البدايات الأولى لهذه الصلة قد ظهرت عند افلاطون وارسطو ، وكل ما فى الأمر انها اصبحت اليوم اكثر وضوحا واكثر تشابكا من ناحية كما اصبحت منهجا معترفا به فى الفكر السياسى والقانونى وتفسير الظاهرة الاجتماعية من ناحية ثانية مثلما نرى عند أوجست كونت وهربرت سبنسر وماكس فيبر ووالتر باجت وغيرهم من الأسماء الضخمة من أمثال تارد ودوركايم فى فرنسا وجراهام ولاس وماكدوجال فى انجلترا وبالدوين فى أمريكا إذ اتجه هؤلاء إلى شرح الظاهرة السياسية بواسطة القواعد النفسانية وتفسير البواعث التى تحرك الافعال الاجتماعية باعتبار أن كل كائن بشرى سوى إنما ينمو تحت التأثير الدائم للمجتمع وأن نموه العقلى يمتزج به فى كل الظروف وفى كل وقت . ومن ثمة فإنه فى تركيب هذا العقل يوجد الأساس النهائى للسلوك السياسى (انظر فى ذلك كله Wallas, G., Human Nature in Politics. Third edition. (Second Impresrion) 1927.

Bryce, G., Modern Democracies. Vol. I.

Garner, G., Political Science and Government. American Book. Company, Copyright. 1935.,

(٢) نلتقى عند هوبز بمنهجين متمايزين لإثبات هذه المعرفة وتأكيدها . ويقوم المنهج الأول على أسس ومسلمات علم النفس الفسيولوجى الذى انبنى اصلا على قوانين الحركة ، بينما يمتد المنهج الثانى من هذا الأساس الى الطبيعيات Physics . ومع انه يظل محتفظا بفرضيات الحتمية الكاملة والموضوعية العلمية التى يتضمنها هذا المنهج بالضرورة ، إلا انه يمازج مع ذلك بينه وبين حقائق التأمل الباطنى . وكلها امور يسهل ملاحظتها فى كتابات هوبز جميعها وبصفة خاصة فى مقدمته القصيرة التى افتتح بها مؤلفه اللافيازان .

(٣) Hobbes., Leviathan. Part I. Ch. 1 (1 - 2)

ولكن هذا كله لم يكن فى الحقيقة سوى مدخل فحسب لما هو أكثر أهمية بالنسبة إلى فكرة القانون بل ونظريته السياسية بوجه عام حيث ساعده فى تحديد جانب التعرف الانفعالى فى الانسان . وكما هو متوقع فقد تصور هوبز الإرادة البشرية شيئا خاضعا للحتمية تماما(١) . ففى اعتقاده أنه يوجد نوعين من الحركات الذاتية فى الحيوانات . الأولى عبارة عن حركات حيوية توجد فى النوع منذ الولادة وتدوم ما دامت الحياة . أما النوع الثانى من هذه الحركات الذاتية فهى حركات اختيارية تعتمد على التجربة والتفكير السابقين ، وهما ما يطلق عليهما هوبز ـ قبل أن يتخذا صورة الفعل ـ اسم النزوع الذى يصفه عندما يكون موجها الى شىء أو موضوع بأنه رغبة أو اشتهاء . ومن هذه الرغبة ما يولد مع الانسان كالرغبة فى الطعام مثلا ، ومنها ما يتكون لديه من خلال التجربة والخبرات وممارسة تأثيراتها فى الحيوانات ذاتها أو غيرها من الأشياء والكائنات(٢) .

ومع ذلك ففى الوقت الذى أكد هوبز على حتمية السلوك الانسانى وتمادى بشكل ملحوظ فى الأخذ بهذا الاتجاه لدرجة أصبح معها الحديث عما يسمى الاختيار الحر أشبه بالخرافة ، فالملاحظ أن هذا لم يمنعه من القول بقدرتنا على التنبؤ بمظاهر هذا السلوك ، وإن كان اشترط لذلك الإحاطة بحالات الجسم وبالظروف السابقة المحيطة بالفعل .

وترجع أهمية هذه الملاحظة إلى ما تكشف عنه من تأكيد على خاصية الموضوعية الزائدة التى تتصف بها القيمة . فبالنظر إلى هوبز نجد أن حكم الانسان لا يعدو من وجهة نظره أن يكون « حركة » تجاه الموضوع الذى يحكم عليه ، ومن ثم فلا يمكن أن يوصف هذا الحكم بأنه خطأ أو صواب بمعنى أنه ليس صحيحا ـ إذن ـ أننا نرغب فى الأشياء لمجرد أننا نحكم عليها بأنها حسنة أو طيبة ، ولكن الأصح هو أن هذا الوصف إنما يطلق على الشىء الذى يجذبنا أساسا ويجعلنا نتحرك تجاهه . أى أن صفات الطيبة أو الحسن أو ... الخ التى نخلعها على الشىء لا توجد فى الشىء ذاته ولكنه شعور فى داخلنا نحن ، ينتج عن حركة الجزيئيات التى تكون أجسامنا ، ومن ثمة فلا يكون الخير أو الشر أو الحسن أو القبح أمورا ذاتية فحسب ، ولكنها شخصية بالدرجة الأولى .

إن الأصل عند توماس هوبز « أن الطبيعه حلقت الناس متساويين فى القدرات الجثمانيـة والعقلية ذلك على الرغم من أنه يوجد بالقطع إنسانا أقوى جسما أو أنشط أو أسرع ذهنا من

---

(١) Ibid., Ch. 6 (38).

(٢) قد يكون من المفيد هنا أن يرجع القارىء إلى بعض أعمال الفيلسوف الاسكتلندى دافيد هيوم Hume (١٧١١ ـ ١٧٧٦) الذى عرف بأنه أبو علم النفس الاجتماعى وبخاصة تلك التى تضمنت نظريته فى الاحساس وبالتالى تحليله لأصل الدولة والقانون . ذلك على الرغم من حقيقة أن هيوم كان من أعتى خصوم نظرية العقد الاجتماعى بوجه عام (انظر Hume, D., A Treatise of Human Nature. Edited By Selby - Bigge. London. 1896.)

إنسان آخر . ولكن « على الرغم من هذه المساواة فى القدرات والاستعدادت ، فإن هناك ايضا مساواة (فى الأصل) للوصول إلى أهدافنا وغاياتنا ، ولذا فإنه لو حدث مثلا ورغب اثنان فى الحصول على شىء واحد بعينه ، لا يستطيع التمتع به سوى أحدهما فقط ، فـإنهما لا ريب يصبحان عدوين يحاول كل منهما ـ لأجل الوصـول الى غايتـه ـ أن يدمـر الآخر أو يقهـره ويخضعه له »[1] ...

فما الذى يعنيه هوبز بهذه القضية ؟ وما هى متضمناتها ؟ يبدو أن هذه الصياغة تقدم لنا الأساس الذى يقيم عليه توماس هوبز تصوره الاجتماعى والسياسى بأكمله معتمدا بصفة رئيسية على تحليله لكل من الطبيعة البشرية ولأسباب الافعال والتصرفات الانسانية .

وقد بدأ هوبز تحليله السيكوسسيولوجى من مسلمة بسيطة للغاية ولكنها مثلت مع ذلك حجر الأساس فى تفكيره . فمع قيام مثل هذه « الوضعية » بين الأفراد ، رأى هوبز أنه لن توجد من ثم أية وسيلة ليؤمن بها الفرد نفسه ضد الآخر سوى القوة أو التآمر machination الخفى أو باللجوء الى التحالف مع غيره ممن يواجهون الخطر نفسه[2] .

وحتى فى حالة ما إذا سلمنا بأن السلام هو أمر طيب ومرغوب فيه كثيرا ، فقد اعتقد هوبز ان الانانية الطبيعية فى الانسان سوف تحول دون تحقق ذلك ، كما سوف تدفع به دفعا إلى القوة وإلى السيطرة .

وأيا ما كان تفسير الكتاب لهذه القضية فيبدو من الصعب إنكار ما تعكسه من وجود صراع حقيقى ـ إذن ـ بين رغبة الانسان فى أن يعيش فى حالة من السلم والطمأنينـة ، ورغبته المستمرة ـ من الناحية الاخرى ـ فى أن يستحوذ على كل ما يظن أنه يكفـل له القوة والسيـطرة والسلطان[3] . ولا يرجع هذا فحسب إلى طبيعة أن الانسان يسعى أو يرغب ، فى الحصول على كم من المتع أكبر مما يوجد بين يديه بالفعل ، أو حتى إلى مجرد أن القوة العادية لا ترضيه ، ولكن السبب الأساسى هو اعتقاد هوبز أنه (الانسان) لا يستطيع أن يؤمن ما يوجد بين يديه من عناصر القوة ، أو أن يحافظ على وسائل المعيشة التى حصل عليها ، إلا عن هذا الطريق ذاته ، أعنى سعيه وراء اكتساب المزيد من هذه القوة ووسائلها .

---

(١) فى اعتقاد هوبز أن الأضعف قد يكون مالكا مع ذلك لبعض المقومات التى قد يستطيع بواسطتها التمكن من الأقوى وربما القضاء عليه وتدميره ، فقد يلجأ الى الخديعة مثلاً او إلى التعاون أو التآمر مع غيره ممن يتهددهم الخطر نفسه أو تهمهم الغاية ذاتها .
(انظر فى ذلك : .Leviathan, Op. cit. Pr I. Ch. 11 (انظر ملحق النصوص النص رقم (٢)

(٢) Rickaby, Op. cit. P. 296.

(٣) Leviathan. Pr I. Ch. 11 (88 - 87)

ولكن هذه السطور لا تكفى وحدها لتوضيح جوانب الصورة التى أراد هوبز أن يبرزها بصدد تلك الظروف الطبيعية التى عاشها الانسان وارتبطت بهناءته وبشقاوته . وبالرغم من اننا قد أشرنا بالتأكيد إلى بعض جوانب هذه الصورة فى أماكن عديدة حيث وصفناها بأنها كانت حالة الحرب الدائرة بين الكل ضد الكل وحيث لم تكن هناك أية ضوابط أو قيود على نزعات الأفراد ورغباتهم وغرائزهم ، فإن الشىء المهم هو ما يترتب على هذه الحالة بالضرورة من آثار أقل ما يمكن أن توصف به أنها آثار مروعة ومدمرة على اعتبار انها (أقصد حالة الطبيعة على هذا النحو) تحول دون قيام أى نشاط انسانى .

وقد كتب هوبز فى « اللافيازان » يقول « ولم تكن لدى الانسان أية مسرات أو متع ، (وإنما على العكس من ذلك قدر كبير من الحزن والأسى) يستشعرها من صحبته للآخرين حيث لم تكن ثمة قوة بمقدورها أن ترهبهم overawe أجمعين : وبالنسبة الى كل منهم فقد كان ينتظر من الآخرين أن يخلعوا عليه نفس التقدير الذى يخلعه هو على نفسه ويرى من خلاله ذاته : ولكن نزولا على كل ما يراه من علامات واشارات الازدراء أو الاستخفاف undervaluing فقد كان من الطبيعى أن يحاول جاهدا وبكل ما تسعفه به قوته أو حيلته أن ينتزع تقدير الآخرين انتزاعا (طالما لا توجد قوة أو سلطة عامة تقيم الأمور بينهم) أو على الأقل يلحق بهم الضرر والأذى ان لم يكن تدميرهم كلية ...

وهكذا نجد (والكلام لا يزال على لسان هوبز) أن هناك فى طبيعة الانسان ثلاثة أسباب رئيسية للحرب والنزاع أولها التنافس Competition والثانى عدم الثقة بالنفس أو الحياء Diffi-dence والثالث الرغبة فى الشهرة والتألق والمجد Glory. أما السبب الأول فيجعل الناس يتقاتلون فى سبيل الحصول على الكسب gain ، والثانى لضمان الأمن والسلام Safety على حين الثالث فلأجل الصيت والشهرة reputation ... ومن الجلى ، بناء على هذا ، أن الانسان كان يعيش أثناء هذه الفترة بلا سلطة عامة يخشاها وتروعه فظل أسير هذا الظرف الذى نعرفه باسم الحرب Warre ، وهى حرب كانت تبدو وكأنها حرب الكل ضد الكل . ولأن الحرب لم يكن قوامها المعارك وحدها أو حتى التقاتل والشجار ... فكذلك كانت طبيعة الحرب ذاتها لا تتكون من القتال الواقعى أو الحقيقى ذاته وإنما من مجرد ذلك المزاج الواضح الذى يدرك به الجميع استحالة أن يكون هناك سلم أو طمأنينة ..

وما نراه بعد ذلك هو من غير شك أثر أو نتيجة لحالة الحرب هذه حيث يصير كل فرد عدوا للآخر . والأثر نفسه يحدثه الزمن كذلك ، فحيثما يعيش الناس بلا أمن إلا ما تهيئوه لهم قوتهم الذاتية ووسائلهم الخاصة لا يصير معنى لأى شىء . ففى مثل تلك الظروف لن يوجد أى مكان للصناعة بالنظر لعدم ضمان الثمار والانجاز ، وبالتالى لن تكون ثقافة فوق سطح الأرض ، ولا إبحار أو ملاحة .. ولا حساب للزمن ، ولا فنون ، ولا حروف أو رقم ، ولا مجتمع كذلك .

وربما كان الشيء الأفظع حقا هو ذلك الخوف الدائب المستمر ، وخطر الموت الداهم العنيف ، وأن تكون حياة الانسان وحيدة Solitary وفقيرة poore وبغيضة كريهة nasty وفظة وقصيرة brutish and short »[1] .

ولكن هل عاش الانسان حقا مثل تلك الحالة التى يصفها توماس هوبز بعيدا عن أى شكل من أشكال التنظيم أو الحكم ؟ كثيرون فى الواقع يعتقدون أن هذا بالضبط هو ما قصد إليه هوبز وأكده فى كل كتاباته المتعلقة بالعلاقات الاجتماعية وبتنظيم المجتمع . ومع ذلك فمن الصعب التسليم بذلك تسليما كاملا وذلك لأكثر من سبب واحد فى الحقيقة .

أولا أن توماس هوبز نفسه لم يقطع فى ذلك بشكل مؤكد ونهائى حيث يقول « وقد يشك فى أنه لم يكن هناك أبدا مثل هذا الوقت أو حالة الحرب على النحو الذى أسوقه . بل إننى اعتقد أن الأمر لم يكن أبدا على هذا الشكل بوجه عام فى مختلف بقاع العالم ، وان كان هناك مع ذلك بعض الأماكن التى تعيش هكذا فى وقتنا الحاضر ... »[2] .

أما السبب الثانى فيمدنا به التاريخ الانسانى نفسه . فنحن مهما رجعنا إلى الوراء ، فسوف نجد دائما العديد من الشواهد التى تدل على الحياة الاجتماعية المشتركة ويعزز من ذلك أنه لم يوجد على مدى تاريخ الانسانية كلها أى انسان لم يكن منتميا عند ولادته إلى أسرة من شكل أو آخر ذلك إن لم نقل أنه كانت توجد أيضا العشيرة أو القبيلة .

لقد ذهب أرسطو فى تحليلة السسيوسيكولوجى للطبيعة البشرية الى أن الانسان اجتماعى بطبعه ، كما وصفه بأنه حيوان سياسى فأكد بذلك ان قيام المجتمع السياسى واقعة أو حدث طبيعى . وعلى الرغم من أن هوبز لم يكن من أنصار هذا الاتجاه أو من مؤيديه لأن الطبيعة عنده لا تودع الانسان غريزة الاجتماع والمشاركة ولكن أودعته الأثرة والأنانية وحب الذات ، فإن ما يعنينا هنا هو ، أولا ، الكيفية التى يتعين أن ننظر بها إلى متضمنات هذا التصور ، وثانيا ، الكيفية التى نناقش بها هذه المتضمنات وبالتالى إدراكنا لما يترتب عليها من آثار ونتائج .

---

(١) Leviathan., Part I. C. X iii.
انظر ملحق النصوص .... النص رقم (٣)

(٢) يؤكد هوبز بهذا الصدد على حقيقة أنه على الرغم من أنه لم يكن هناك فى وقت معين بالذات جماعات او أناس يعيشون حالة الحرب المستعرة التى يشنها الكل ضد الكل ، إلا أنه فى كل العصور يعيش الملوك وذو والسلطة والسيادة والجاه مثل هذه الحالة . لانه نتيجة لحرصهم على حماية استقلالهم يعيشون حالة القلق والحقد والغيرة كما تتحول الدولة بأكملها الى ترسانة سلاح ومعسكر للمحاربين الذين تشخص ابصارهم كل على بعضهم البعض وأياديهم ممسكة بادوات الدمار من وراء قلاعهم وحصونهم .

ولاجل التوصل لكل هذا الذى أشرنا إليه فلابد من أن نحيط بادىء ذى بدء بذلك التناقض الأساسى الذى يظهر لنا متضخما لا عند هوبز وحده أو بصفة خاصة ، ولكن عند فلاسفة العقد الاجتماعى كلهم . وهو تناقض يمكن النظر اليه من ناحيتين : الأولى ان الانسان وإن كان قد أراد السلم والطمأنينة ، فإن خوفه من الأخرين وقلقه على ما حصل عليه علاوة على أنانيته المفرطة ورغبته المتأججة فى الحصول على المزيد ، قد أدى به ـ كل هذا ـ إلى قيام تلك الحالة التى وصفها بأنها الحرب المستمرة بينه وبين أقرانه . أما الناحية الثانية فتتمثل فى قوله ، أو بالأصح تقريره الشهير أن هذه الظروف ذاتها هى التى هيأت لحدوث التحول ولوقوعه . ففى رأى هوبز ان حياة مثل تلك الحياة التى عاشها الانسان كان لابد وان يهجرها وأن يتركها تجنبا لدماره وفنائه . وفى اعتقاده ان الجميع قد أدركوا بسبب غريزة حب البقاء ، حاجتهم الى وجود « شىء » عام يملك من السلطة المؤثرة ما يردع الذين لا يخضعون لأوامرها ولا يطيعون قوانينها . ويكون (هذا الشىء العام) قادرا فى الوقت نفسه على منح المثوبة وتقديم المكافأة والثناء لأولئك الذين يحترمون هذه القوانين ويمتثلون لها [1] . فكأنه لابد إذن من وجود شىء » عام يسمو على الأفراد جميعا ويخضعهم له . ومن ثمة كانت الدولة .

المشكلة تكمن أولا وأخيرا فى الانسان نفسه كما لعلنا قلنا من قبل . ولكنها فى هذه المرة تتجاوز حدوده أو إطاره أو وجوده الفردى إلى خارجه . الى المجتمع ذاته . والواقع انه من هذه الزاوية يبدو الكثير مما قاله توماس هوبز مؤثرا وأقرب إلى الواقع ، حتى وبصرف النظر عن مدى الخطورة التى تضمنتها النتائج التى انتهى إليها .

وبتحليل هذه الصورة المظلمة التى يسوقها لنا هوبز يتضح أن هناك مرحلتين أساسيتين لابد من اعتبارهما . الأولى انه نتيجة لاتباعنا مجموعة القوانين التى اصطلح على تسميتها القوانين الطبيعية يصير فى مقدور الانسان أن يعيش فى سلم وأمن وطمأنينة . أما الثانية ـ وهى لا تنفصل عن سابقتها ـ فتتمثل فى حقيقة ان الانسان لما كان عاجزا عن معرفة الفائدة والنفع اللذين يعودان عليه من وراء اتباعه هذه القوانين ، فقد احتاج الأمر من ثم وجود قوة قاهرة وسلطة قوية ذات سيادة تملى عليه هذه القوانين وتفرضها فرضا .

وقد أوضح هوبز ما يسعى اليه على مدى فصلين كاملين من مؤلفه « اللافيازان » حيث استهل القضية قائلا « إن الحق الطبيعى Jus Natural الذى طالما كتب عنه الفلاسفة والكتاب والمفكرون ، إنما هو بعينه تلك الحرية Liberty التى تسمح لكل إنسان بأن يستخدم قوته الشخصية بالطريقة التى يريدها لأجل الحفاظ على طبيعته ، أى الحفاظ على حياته ، ويترتب

---

(١) Ibid., Pr. I.

عليه بالتالى ، حقه فى أن يفعل كل ما يصور له عقله Reason وحكمه Judgment أنه أفضل وسيلة لتحقيق ذلك »[1] .

ولا جدال فى أن مفهوم « الحرية » هو تماما مثل مفهوم « الحق » أمر جوهرى هنا . ومن السياق العام لفكر هوبز ونظريته يمكن القول بأن الحرية المقصودة هنا إنما تعنى غياب اية عوائق impediments خارجية يمكن أن تحول دون استخدام الانسان لما بين يديه من قوة وفق إرادته ومشيئته .

وعلى ذلك فنجده يقول « متابعا قضيته الأساسية » إن قانون الطبيعة A Law of Nature (Lex Naturalis) عبارة عن أمر precept أو قاعدة عامة اكتشفها العقل ، وبواسطته تتم الحيلولة بين الانسان وبين أن يفعل ما يدمر حياته أو يسلب ما يحفظ هذه الحياة من مقومات . ونظرا لأن الذين يتناولون هذا الموضوع كثيرا ما يخلطون بين الحق jus والقانون Lex ، فإنه يلزم من ثمة التمييز بوضوح بينهما ... ذلك لأن « الحق » Right يكمن فى حرية الفعل والتصرف ، أو الامتناع عن الفعل والامساك عن التصرف ... على حين يحتم « القانون » أحد الأمرين ويلزم بإما أن يفعل واما ألا يفعل : وهكذا يظهر بجلاء كيف أن « القانون » و « الحق » يختلفان بقدر اختلاف الالتزام Obligation والحرية Liberty على الرغم من أنهما يبدوان مرتبطين مع ذلك .

ولكن لأن حالة الانسان (كما أسلفنا الاشارة فى فصل سابق) هى حالة الحرب المستعرة التى يشنها الكل ضد الكل دون أن يكون هناك أى حكم الا ما يمليه عقل الانسان نفسه وتقديره لما يعتقد أنه يصون حياته ويحفظها ضد الآخرين ، فإنه يترتب على مثل هذه الحالة أن يصبح لكل انسان « حقا » فى كل شىء ، وفى أى شىء بما فى ذلك أجساد الآخرين ، ومن ثم فلن يكون هناك ـ طالما أن لكل انسان مثل هذا الحق فى كل شىء ـ أى أمن يستشعره أى منهم (مهما بلغت قوته أو حكمته) . وبالتالى فسوف يترتب عليه بالضرورة أن يصبح بمثابة مبدأ عام من مبادىء العقل والتبصر أن يسعى كل انسان الى السلم طالما كانت لديه بارقة ـ ولو ضئيلة ـ من الأمل فى الوصول اليه . فإذا ما خاب سعيه وأصابه الفشل كان له إذن أن يستخدم كل ما تمده به الحرب من وسائل وحيل وأساليب . والحالة أو الوضعية الأولى تضم قانون الطبيعة الأزلى أو الأساسى الذى يتمثل فى البحث عن الأمن والسلم والطمأنينة ، على حين يستتبعه الحالة أو الوضعية الثانية التى نلخصها فى الحق الطبيعى ، الذى يسعى بمقتضاه الانسان وراء كل الوسائل التى تكفل بقاءه وتحافظ على وجوده وحياته ... ولكن ما حدث فى

---

(١) Ibid., Pr. I.

انظر ملحق النصوص ..... النص رقم (٤)

زمان ماهو أن « الحق » قد أبعد جانبا إما بالتخلى عنه ببساطة ، وإما عن طريق تحويله Trans-fer الى انسان آخر ... والأول عندما لا يعنى الانسان أو يهمه لمن يتخلى عن هذا الحق وما قد يكون فيه من مزايا ، أما التحويل فعندما يقصد الى أن تكون المزايا لشخص بذاته ، أو مجموعة من الأشخاص ... وهذا التحويل الطبيعى المتبادل أو المشترك للحق هو فى الواقع ما أصطلح الناس على تسميته بالعقدContract »[1] ..

ولكن كل هذا خليق فى آخر الأمر بأن يلقى ببعض الضوء على فكرة العدالة عند هوبز . فالملاحظ حتى الآن أن اعتقاده الأساسى فى شرور الانسان وأنانيته ، أو الطبيعة الشـريرة للانسان بتعبير آخر ، قد تأدى به إلى تقرير طابــع أو نوع الحيـاة التى كان يعيشهـا وهى ما وصفه بأنها حالة الطبيعة ، وهى ـ وذلك من الناحية الأخرى ـ الظرف ذاته الذى تأدى بالانسان إلى أن يعتبر القانون الطبيعى الذى يبدو أن هوبز قد نظر اليه على أنه أصل العدالة وفى أساسها . فكيف تأتى ذلك ؟

إن الاجابة على هذا التساؤل تستدعى فى الحقيقة النظر الى عناصر العقد والى مكوناته . وعلى حد تعبير هوبز « فحتى حدوث » العقد لم يكن هناك أى « حق » يمكن تحويله ، إذ كان كل انسان لا يزال له الحق فى كل شىء ومن هنا استحالة أن نصف أى فعل بأنه فعل عادل أو غير عادل ، أو بأنه خير أو شر .. ولكن ما أن تم القبول وأبرم العقد ، حتى أصبح الخروج عليه ظلما وذلك على اعتبار أن تعريف الظلم أو « عدم العدالة » لا يخرج عن كونه عدم الالتزام بما اتفق عليه والتقيد بتنفذه .. مثلما كل ما ليس ظلما هو العدل بعينه ... »[2] .

والواقع أنه يظهر هنا إيمان هوبز بضرورة توافر القوة القاهرة ، أوالسلطة المطلقة التى تضطر الناس جميعا ، بلا تحيز ، الى تنفيذ اتفاقهم ودون أن يكون لهم أدنى حق حتى فى التردد أو المعارضة . « بيد أنه نتيجة لعدم وجود ما يضمن تنفيذ التعهد المتبادل أو المشترك من قبل كل الأطراف على السواء ، فإن الخوف من استمرار الظلم يظل قائما على الرغم من أن العدل نفسه متضمن فى قبول العقد والالتزام ... ولذلك فلكى توجد العدالة أو الظلم فلابد من أن توجد مسبقا القوة القهرية Coercive Power التى يذعن لها الافـراد وتضطرهم اضـطرارا للعمل بمقتضى العقد الذى قبلوا أن يكونوا أطرافا فيه .. »[3] . أما الحجة الرئيسية التى يسوقها هوبز فهى أن الأفراد عندما نزلوا بمحض إرادتهم عن حقوقهم الطبيعية وحرياتهم الطبيعية

---

(١) Ibid., Pr. I. Ch. 11.

انظر ملحق النصوص .... النص رقم (٥)

(٢) Ibid., Pr. I.

(٣) Ibid., Pr . I .

نزولا مطلقا لصاحب السيادة ، جردوا أنفسهم من كل شيء حتى حقهم أو حريتهم في الحكم على الاشياء » ولا جدال في أن اتفاق هؤلاء هو اتفاق طبيعي . ولكن لأنه اتفاق بين الأفراد فقد يكون اتفاقا زائفا ومتكلفا : ومن هنا فليس غريبا بالمرة ان يستدعى الأمر وجود شيء آخر (الى جانب القبول) يجعل من هذا الاتفاق شيئا دائما ومستمرا وهو ما يتمثل في سلطة أو قـوة عامـة Common Power تخضعهم لسيـطرتها وتـوجه أفعـالهم لما فيـه المصلحـة العـامـة وخـير المجموع » ... أما الطريقة الوحيدة لاقامة مثل هذه القوة العامة التى يكون بمقدورها أيضا حمايتهم ضد أى عدوان خارجي ... فهى أن يمنحوا كل قوتهم ونفوذهم لانسان ما أو لهيئة من الناس تختزل كل أصواتهم في إرادة واحدة تعبر عن كل منهم وعنهم جميعا في آن واحد .. والأمر على هذا النحو هو شيء أكثر من مجرد القبول أو الاتفاق أو الانسجام Concord لأنه اتحاد حقيقي بينهم أجمعين ... وكأنما أقبل كل انسان منهم على الآخر يقول له انني اسلم وأمنح حقى في قيادة نفس وحكمها الى هذا الشخص أو هؤلاء الاشخاص ، ولكن بشرط أن تمنحه أنت أيضا حقك في ذلك وتسلم له بإدارة أمورك بالكيفية ذاتها .. »[1] .

وبتعبير آخر رأى هوبز ان ذلك كان بمثابة التزام صريح منهم بأن يروا العدل ما تراه السيادة وما تأمر به ، والظلم كل ما لا توافق عليه السيادة وتنهى عنه . وكله لا يعدو في جوهره ان يكون انتفاءاً كاملا « للحق » سواء أكان حق الاعتراض أو حق التظلم ، لأنهما لا يعنيان في النهاية سوى الاعتراض أو التظلم من أنفسهم طالما أنهم سبق ونقلوا هذه الحقوق لصاحب السيادة بمحض إرادتهم وكامل رغبتهم .

ومن الواضح أن هذا التصور ينطوى على كثير من المغالاة والتطرف الأمر الذى جعله عرضة لغير قليل من المعارضة والهجوم والانتقاد . ولكن المهم مع ذلك هو أن هوبز كان قاطعا أو بالأصح حاسما فيما ذهب إليه . فهو لم يجعل أمام الانسان سوى سبيلين اثنين لا ثالث لهما ، وكان عليه (على الانسان) أن يختار أحدهما بالضرورة : فإما أن يرضى بتلك الحالة الطبيعية الأولى القائمة على الحرب الدائمة نتيجة لعدم وجود السلطة القادرة والمطلقة ، واما أن يختار السبيل الآخر حيث السلام والأمن والطمأنينة التى تكفلها هذه السلطة وتوفرها له .

وليس من الصعب التقاط المعنى الكامن وراء هذا التصور بأكمله . فالواضح من تحليلنا الذى سقناه حتى الآن هو أن هوبز قد بنى نظريته على أساس الرغبة التى تدفع الى توفير الأمن وتضمن الحماية والطمأنينة والسلام . فإذا ما أخذنا في الاعتبار حقيقة أن هوبز لم يكن ينظر الى حالة المجتمع بأسره بقدر ما كان ينظر الى مصالح الأفراد الذين يتكون منهم المجتمع ،

---

(١) Ibid. Pr. I.

انظر ملحق النصوص .... النص رقم (٦)

أمكن الوقوف على طبيعة الثوب الذى تتشح به نظريته بأكملها وبخاصة من حيث تأكيدها الأساسى على النفعية الفردية فى آن واحد معاً .

وقد لا نكون هنا فى معرض الحديث بمنطق النفعيين أو الفرديين وما يقوم بين أولئك وهؤلاء من أصحاب مذاهب المتعة أو اللذة Hedonism وما تنطوى عليه من مشاعر الأنانية والاثرة التى تتحدد بها طبيعة الأفعال والتصرفات . ومع ذلك فقد يكون من المهم أيضا أن نوضح أن الاتجاه العام لمثل هذه النظريات الأخلاقية جميعها قد أكد بشكل أو بآخر على حقيقة أن ما يجعل الفعل صحيحا أو سليما هو أنه ينجم عنه اكبر قدر من المتعة والسرور اللتين يستشعرهما الفاعل .

ومن المعروف أن عددا من فلاسفة الأغريق قد أخذوا بهذا المذهب ، فأعلنوا أن على الانسان أن يسعى إلى اقتناص متعة اللحظة قبل تقضيها دون ما اهتمام بالنتائج المترتبة . وإن كان الأبيقوريون قد أكدوا مع ذلك على ضرورة الاهتمام بهذه النتائج وأخذها فى الاعتبار بغرض أن يكون ذلك سبيلا للوصول الى أقصى ما يمكن بلوغه من متع ومسرات على طول الحياة .

هذا المنظور الذى ينضح بالمتعة الأنانية بلغ فى الحقيقة غاية تأكيده فيما ذهب اليه الأبيقوريون أثناء حديثهم عن الغاية الأخلاقية وكأنها « التحرر من القلق » والاضطراب Free-dom From disturbance أكثر منه المتعة والسرور . وهى نظرة أكدتها على أى الأحوال مواقفهم من العدالة ذاتها التى اعتقدوا أنها ليست خيرا فى ذاتها وإنما مجرد ميثاق أو اتفاق على المجتمع أن يؤمنه كى يحول دون أن ينزل البعض الضرر بغيرهم ومن ثم يسببون لهم القلاقل والألم والاضطراب .

ومن الجلى أن نظرية هوبز عندما أكدت على أنانية الانسان الطبيعية وعلى أنه يبحث عن مصلحته وخيره أو نفعه الذاتى إنما تنطوى على عناصر أساسية من هذه النظريات والاتجاهات حتى وعلى الرغم مما قد يقوله البعض من أن هوبز لم يركز على مشاعر المتعة والسرور التى يشعرها الانسان نتيجة لاشباع دوافعه ونزعاته . والحقيقة أنه يمكن توضيح هذه المسألة بطريقة أخرى نحاول أن نمزج فيها بين كل من عناصر النفعية والإيثار والاثره معا . وإن كان الأمر بهذه الصورة لن يخلو أيضا من بعض الجوانب المحيرة حيث يرتبط ولاشك بكل من مذهب اللذة من ناحية والاتجاه الى التكاملية والتحسين من الناحية الثانية .

ومن السهل أن نطرح القضية كلها على النحو التالى : إنه لما كان أى حساب نفعى للمزايا أو الفوائد والمنافع أو المكاسب النسبية لا يكون فى الارتباط بقوانين الطبيعة وفى الخضوع لها بالضرورة ، فيترتب على ذلك وجوب اعادة النظر فى الموقف وتقديره بطريقة أخرى تؤكد هذه

المزايا وتبرزها . بمعنى آخر يصبح من الضـرورى تقديم نـظام للجزاءات يكشف بصـورة واضحة عن طبيعة ما تنطوى عليه وجهة النظر النفعية (حساب المنفعة) من مزايا وفوائد يكفلها الارتباط بالعقد والالتزام به .

وليس هناك سوى معنى واحد لهذه القضية . انه لما كانت القضية النفعية هى وحدها التى يحتمل فشلها ، فيترتب عليه بالتالى أن الناس لن يخضعوا طواعية ، وإنما هم يحتاجون على الأرجح إلى قوة أو سلطة تتولى حكمهم وتدير شئونهم ، وبالتالى يلزم أن يكون صاحب هذه السلطة حائزا لكل أوجه القوة والنفوذ والسلطان .

والحقيقة أن هذه النهاية بالذات هى التى جعلت الكثيرين - والحق معهم - يضعون فلسفة توماس هوبز كلها فى اطارها الفردى الثورى المتميز . كما أنها هى ، وليس تأييده للنظام الملكى ما جعله إماما من أئمة فلاسفة السياسة ليس فى عصره فحسب ، ولكن أيضا فى كل العصور . فالدولة التى أنشأها لا تختلف عن كونها وحش هائل (اللافيـازان) . وإذا كان الأفراد لا « يحبون » هذا الوحش ولا يحترمونه ، فإنهم « يطيعونه » ويخضعون له ، أولا ، لخوفهم منه ، وثانيا ، لأنه هو وحده القادر على حماية مصالحهم بفضل القوة التى يمتلكها نتيجة لما أصبح يتمتع به من حق تمثيل كل عضو فى المجتمع . « فالعهود بدون قوة (السيف) ليست سوى كلمات لا قدرة لها أبدا على أن تحفظ للانسان حياته ووجوده .. والكلمات أضعف من أن تـردع جشع الأفـراد وتحـد طمـوحـاتهم أو تخمـد غضبتهم أو انفعـالاتهم ورغبـاتهم الأخرى ، الا اذا اقترنت بقوة رادعة تؤيدها وتقف وراءها أو بسلطة تبث الخوف وتنشره فى النفوس .. »[1] .

وهكذا تبدو الدولة (عند هوبز) قريبة من تصور الشر الذى لابد منه . كما يبدو أيضا النظام الملكى - مثل الدولة - شرا لابد منه كذلك لأجل حماية الأفراد والممتلكات . وغنى عن القول أن هذا كله مما لايرضى عنه حتى الملوك أنفسهم وإنما هو على العكس أثار سخطهم وجعل انصار الملكية يخشون نتائج تطبيقه أكثر ما يخشون .

وقد يكون فى الذهن - لا يزال - سؤال يتردد عن هذه القوة السيادية المطلقـة وكيفية بلوغها ويقول هوبز « والوصول الى هذه القوة السيادية Soveraigne Power يتم بطريقتين ، الأولى ، عن طريق القوة الطبيعية Naturall Force كما نرى عندما يخضع الانسان ابناءه لحكمه وطاعته باعتباره قادرا على إنزال الضرر والأذى بهم إذا ما رفضوا ذلك أو كما نرى فى حالة الحرب التى يخضع فيها المنتصر المهزومين لإرادته ويحفظ عليهم حياتهم إذا ما نزلوا عـلى شروطه .

---

(١) Ibid., Ch. 14.

أما الطريقة الأخرى فنراها عندما يتفق الناس بمحض إرادتهم على الخضوع لشخص ما أو لمجموعة من الأشخاص ، مقابل مايسبغه (يسبغونه) عليهم من حماية ضد عدوان الآخرين ، أما هذا الطريق الثانى فهو ما قد يطلق عليه الكومنولث السياسى (Politicall Common - wealth) ، أو بالقانون ، على حين يعرف السابق بالكومنولث بالاكتساب « Common - wealth by Acquisition »[1] .

(٣)

ويضعنا كل هذا أمام طبيعة العقد فى مفهوم هوبز وهو المفهوم الذى عبر عنه بقوله « إن الانفعالات التى تجعل الانسان ميالا الى حياة السلم هو خوفه من الموت ورغبته فى امتلاك تلك الأشياء التى يعتبرها ضرورية لحياته ، وأمله فى تصنيعها وحيازتها ... والذى لاشك فيه هو أن عقل الانسان الحاسب المدقق قادر على أن يقدم له مختلف أدوات السلام ووسائله المقنعة التى تحببه فى العقد أو الاتفاق ....[2]

هذه النزعة (النفعية) التى نلمسها فى كلمات هوبز تعكس لنا السبب النهائى ، أو بالأصح الغاية الحقيقية التى رضى الانسان من أجلها بتلك القواعد والقيود التى حدت من حبه الطبيعى للحرية ، وعشقه للسيطرة على الآخرين .
وقد اعتقد هوبز أن هذه الغاية قد تمثلت ـ ببساطة ـ فى بعد نظر الانسان المنبثق لا من رغبته فى المحافظة على الحياة فحسب ، ولكن أيضا من رغبته فى الحصول على اكبر قدر من المتعة . أى رغبته فى أن يخرج من حالة الحرب البائسة التى كانت بمثابة نتيجة ضرورية للانفعال الطبيعى عندما لم تكن هناك سلطة أو قوة قاهرة تحفظ النظام وتقيمه .

فكأن الانسان أذن قد أجرى ـ كما قلنا من قبل ـ عملية حسابية أخضع بها أموره ومنفعته لمقياس دقيق ، ثم اختار ، من بعد ، طريقه الذى اعتقد أنه يحقق مصالحه ومنفعته . فقام بذلك المجتمع السياسى الذى خلقه خلقا بإرادته .

هكذا إذن كان اصل الدولة عند هوبز أو أصل اللافيازان العملاق الذى يضمن وسائل السلام والأمن والحماية والطمأنينة للانسان . وفى الحقيقة فقد سعينا ـ عن قصد ـ الى ابراز هذا المعنى والى تأكيده لأن بدونه لا تتضح لنا الفكرة الاساسية فى فلسفة هوبز . وهى أنه من خلال ذلك التصور الذى اشرنا اليه توا قد وصل الى فكرة العقد ذاتها التى تأدت الى القول بالسيادة المطلقة التى لا يخضع صاحبها لأية سلطة أو لأى قيد من القيود . فمن هذا التشكيل

---

(١) Ibid., Pr. II. Ch. 17 (158 - 159)

(٢) Ibid., Pr. I. Ch. 13 (116). Ch. 17 (153).

للكومنولث تنبثق كل الحقوق والمسئوليات التى تصبح للفرد أو للجماعة (الهيئة) التى أصبحت تمثل السلطة السيادية عن طريق العقد » ومن ثم فلن يكون هناك مجال لخرق هذا العقد سواء من جانب الحاكم أو من جانب المحكومين »[1] .

واذا كنا قد قلنا من قبل أن هذه النهاية تنطوى على غير قليل من مظاهر التطرف والمغالاة . وأن هذا قد جعلها عرضة لكثير من الانتقاد والهجوم ، فإنها تكشف فى الوقت نفسه عن تصور خطير ولكن من نوع آخر . لأنها وهى تكشف لنا عن الكيفية التى نشأ بها المجتمع كنتيجة لاتحاد خضع فيه الكل لإرادة شخص واحد او هيئة واحدة هى التى حلت محل « إرادات » الجميع وأصبحت تمثلهم ، فقد أوضحت بذلك كله كيف أن المجتمع الذى تقدمه لنا على هذا النحو ، لايبدو جسما جماعيا ، ولكنه فى الحقيقة عبارة عن شخص الحاكم فحسب الذى تمثل ارادته إرادة « الكل » ، وهذه مغالطة من اخطر المغالطات التى عرفها تاريخ الفكر السياسى والقانونى فى مختلف العصور أولا لأنه يصعب القول بأن ارادة ما تمثل تمثيلا صادقا وأمينا إرادات لكل أيا ما كانت المبررات التى تساق لابراز هذا القول واسباغ المنطق والمعقولية عليه . وثانيا لأن القضية كلها على مثل هذا الشكل لا تعنى اكثر من انها جعلت المجتمع تصورا خياليا لا يمكن أن يتحقق وجوده إلا بوجود الحاكم صاحب السيادة . وهذه فى ذاتها مسألة لا تقل خطورة عندما نجعل وجود المجتمعات وبالتالى وجود الأفراد رهينة وجود الحكام ورهن إرادتهم .

وبالرغم من كل ما يتضمنه هذا التصور من خطورة ، فليس من شك ـ انصافا لتوماس هوبز ـ فى أنه يعكس اصالة تفكير هذا الفيلسوف عن تفكير غيره من كبار الفلاسفة والمفكرين الذين داروا من حول القضايا ذاتها . فمع أن جان بودان على سبيل المثال قد تعرض لقضية السيادة وعرفها تعريفا مشهورا أصبح مرتبطا باسمه ، كما تحدث عن خصائصها حديثا مستفيضا ، إلا أنه امتنع عن الكلام فى أصلها ومصدرها . وربما كان مرجع ذلك تقديسه الذى كان يخلعه على هذا الأصل الذى اعتبره من ذات الله ، ذلك فى الوقت الذى استطاع هوبز أن يقيم فكرة السيادة وأن يؤسسها كمبدأ أو حتى كنظرية على فكرة العقد ذاتها ، ومن ثم جاءت أقوى من سيادة بودان وأشد تأثيرا .

ففى الكومنولث المثالى الذى اقامه جان بودان نجده قد أسس السيادة على ضوء تحديده لصفة المواطن وصفة الدولة . والمواطن عند بودان هو الانسان الحر الذى لا يخضع لسيادة أو سيطرة (عبودية) إنسان آخر وإن كان يخضع لسلطة الدولة فحسب .

---

(١) Ibid., Pr. I

ومن الواضح أن مبدأ السيادة هو حجر الأساس فى نظرية جان بودان السياسية وفى كل فكره القانونى . فهى كما عرفها « السلطة الدائمة المطلقة لحكم الدولة والتى يخضع لها جميع الرعايا والمواطنين ولاتتقيد بالقوانين » .

وكذلك فقد اعتقد بودان بأن السيادة لابد وأن تكون مؤثرة بالاضافة الى كونها دائمة . أما التبرير الذى يسوقه لذلك فإنه لو كانت السلطة مؤقتة أو لوقت محدود أو معين ، فلن تكون من ثم سلطة سيادية ، كما أن صاحبها لن يكون بالتالى أميرا ذى سيادة ، ولكنه حارس فحسب لهذه السلطة ، طالما أنها ترضى الأمير الحقيقى أو الشعب .

أما عن الوظيفة الحقيقية والرئيسية أيضا لهذه السيادة فهى وضع القوانين وسن التشريعات ، ومن هنا كان تأكيده على عدم خضوعها أو حتى إمكانية تقييدها بما تضعه أو تسنه من قوانين وتشريعات طالما أنها هى السبب فى وجودها وفى نشأتها . وكله لا يعدو فى آخر الأمر سوى القول بأن السيادة إنما تتميز إذن بكونها صاحبة السلطة التشريعية العليا .

بيد أن هناك جانبا آخر لهذا التصور الذى يبدو متسقا . فبالرغم من أن السيادة تظهر ـ والحال كذلك ـ دائمة ولا ينتقص شىء من قدرها ، فإنها مقيدة مع ذلك ببضعة التزامات وحدود بالاضافة الى مبادىء القانون الالهى والقانون الطبيعى . مما يعنى أن الدولة وهى صاحبة السيادة من المتوجب عليها احترام الحقوق المترتبة على ما يتم عقده من عقود أو اتفاقات سواء بينها وبين الرعايا أو بينها وبين غيرها من الدول . وربما كانت هذه النقطة الأخيرة هى بالذات ما دفع الكثيرين الى أن يصفوا نظرية السيادة التى قدمها بودان بأنها قد ساعدت فى إيجاد الشخصية القانونية للدولة كما ساعدت فى الوقت نفسه فى إقرار المساواة والعلاقات الشرعية والقانونية ما بين الدول .

وهناك ناحيتان من الضرورى أن ننتبه اليهما فى هذا التصور الذى يسوقه بودان . فالملاحظ ـ وهذا من الناحية الأولى ـ أن هذا التصور ـ لايمنع من القول بأن بودان قد أقام نظريته على وجهة نظر نفعية ومصلحية إلى حد بعيد . فعلى الرغم من الاطار العام للشرعية القانونية التى أرادها فقد جعل الاقتصاد العام والعوائد أو المزايا والمنافع وما الى ذلك من المصالح التى يسعى الانسان إلى تحقيقها أساسا للتنظيم الاجتماعى بأكمله ، بمعنى أن هذه المصالح ذاتها هى التى قادت العائلات البدائية الى تكوين المجتمع والنظم والى اقامة الحكومة ..[1]

---

(١) Bogardus, Op. cit, P. 393.

أما عن الناحية الثانية ، فالملاحظ أيضا أن بودان ، ومثله فى هـذا عدد من الفقهـاء وفلاسفة السياسة والقانون الأوائل ، قد وقع بدوره فى غير قليل من الخلط الناجم عن توحيده السيادة بقوة عضو بذاته فى الدولة فخلط بذلك بين السلطة السيادية وقوة الحكومة وسلطتها . وإن كان من المهم القول فى الوقت ذاته ـ انصافا هذه المرة لبودان ـ أنه قد يبدو منطقيا أن يوحد كتاب القرن السادس عشر بين سيادة الدولة وسيادة الأمير باعتبار أن المفهوم نفسه كان من اكثر المفاهيم ارتباطا بالحكام والملوك والامراء فى نضالهم لتأكيد سلطاتهم وسلطانهم . ولما كان الأمراء قد انتصروا فى هذا النضال كان من الطبيعى أن ينظر الى السيادة على أنها مما ينتمى اليهم أنفسهم .

وقد قرن هوبز السيادة بخصائص وحقوق معينة وصفها بأنها لا تتغير أيا كان شكل الحكومة . كما اعتقد أنه مهما كانت الأفعال التى تصدر عن شخص الحاكم أو الأمير فإنها لا يمكن أن توصف بأنها ضارة بالرعية ، وبالتالى فلا يمكن أن يتهم صاحب السيادة بالظلم أو التعدى ، كما لا يجوز ـ من ثم ـ الاعتراض على شرعيته أو الطعن فيها .

وقد نكون عرضنا لبعض هذه المعانى فيما سبق ، ولكن الذى نريد التأكيد عليه هو ذلك المنطق الخطير الذى يسوقه هوبز لتبرير ما يذهب اليه . ففى اعتقاده أن من يصبح له الحق فى فعل أى شىء بناء على تفويض الآخرين ، لا يعقل ، والحال هكذا ، أن يقدم على ما يضر بهم ، لأنه لا يفعل إلا بموجب ما منح من سلطات وتفويض . وهى حجة سار بها هوبـز الى أقصى غاياتها لدرجة أن قرر استحالة تعريض الحاكم للموت أو الحكم عليه أو حتى معاقبته بأيدى رعاياه . ولاشك فى أن تلك تبدو نتيجة طبيعية لمنطق العقد نفسه على النحو الذى صاغه هوبز .

وكما هو الحال عند بودان ، فقد أدى إطلاق هوبز للسيادة الى اعتبار صاحب السيادة الحكم الوحيد فى كل ما يعن من أفكار أو قرارات أو مذاهب أو اتجاهات . وبخاصة تلك التى ترتبط بظروف الحرب والسلم . ولقد ترتب على ذلك أثر لا يقل خطورة مؤداه أن تكون كل القوى فى يد الحاكم بالضرورة حتى ما تعلق منها بشئون الحكم والقضاء ، لأنه بدون امكانية اتخاذ القرار لا تكون هناك أية حماية فعلية لأى إنسان . وبذا فيصير صاحب السيادة هـو نفسه السلطة التشريعية ، حيث لا قانون إلا ويصدر عنه . والحال كذلك أيضا فيما يتعلق بما قد يكون هناك من أعراف أو تقاليد ، حيث لا تستمد تأثيرها إلا من خلال إرادتـه التى بمقدورهـا وحدها أن توقف هذا التأثير وأن تعطله . وكله تأكيد لتلك الحقيقة النهائية التى افصحت عنها فلسفة توماس هوبز والقائلة بأن سلطة الحاكم هى سلطة مطلقة وشاملة ولايمكن تجزأتها .

ولكن النظرة الفاحصة خليقة بأن تكشف لنا عن بعض ما أخفاه هذا الموقف الظاهرى الذى وقفه هوبز من قضية السيادة . وذلك لأن هوبز كان قد سمح فى الحقيقة بقيام استثناء ،

أو بالأصح ، قيد واحد على هذه السلطة التى سبق وأن وصفناها بأنها سلطة مطلقة ، وذلك عندما جعل للفرد الحق فى أن يحافظ على حياته وأن يحميها حتى ضد مليكه .

وما من شك فى أن هذا الموقف يبدو للوهلة الأولى متناقضا مع المنطق العام لنظريته . ولكن هوبز لم يكن فى الحقيقة غافلا عن دلالاته ، ومن ثم فقد حاول البحث عن بعض التبريرات . فما هى إذن هذه التبريرات ؟ وما مدى صحتها ؟ أو بمعنى آخر ، إلى أى مدى يمكن القول بأن منطقه العام يظهر متسقا مع اباحته حق الاعتراض ومقاومة الحاكم الديكتاتورى المستبد ؟

وفقا لمنطق هوبز الأساسى فقد قامت الحكومة لأجل غاية محددة هى توفير الأمن للأفراد وضمان سلامتهم . ومن الواضح أن أحدا ليس بمقدوره أن يعترض على ذلك ، ولكن ماذا عساه يكون الحال اذا ما عجزت الحكومة عن تحقيق هذه الغاية ؟

مثل هذه الحكومة فى اعتقاد هوبز لابد وأن تكون حكومة ضعيفة وخائرة وتفتقر الى القوة اللازمة الكفيلة بأن تجعلها قادرة على تحقيق اغراضها . ويرتبط بذلك بالضرورة أن يكون الأمير صاحب السيادة عاجزا بدوره عن الوفاء بغاية العقد وبهدفه . وتأسيسا على ذلك فقد انتهى هوبز الى انه « لو » حدث وقامت ثورة قدر لها أن تنجح فى الاطاحة بمثل هذه الحكومة ، فإنها تكون بذلك قد فقدت شرعيتها ، وبالتالى حقها فى أن تطاع كما يصبح الرعايا أنفسهم فى حل من الخضوع لها والبقاء على التزاماتهم قبلها ، وأن يختاروا بالتالى حاكما آخر يرون أنه أقدر على حمايتهم وعلى تحقيق غاية المجتمع السياسى .

ولكن هذا المنطق الذى يسوقه هوبز يقودنا الى تبرير من نوع آخر لهذا الاستثناء . فلما كان الناس قد اتفقوا فيما بينهم على تنصيب الحاكم والانخراط فى الحياة المدنية على الرغم من كل ما قد يكون فيها من كبت وقيود وإزهاق لحرياتهم الطبيعية لا لسبب سوى حماية حياتهم وصونها والحفاظ عليها ، فلا يمكن ، إذن ، تصور أن مثل هذا الحق الذى منح لصاحب السيادة مما يتضمن السماح له بأزهاق أرواحهم والقضاء عليها .

وقد يرى البعض فى هذه التبريرات شيئا من المنطق ولكنه منطق ملتو وغير مستقيم أو سليم مع ذلك ، خاصة إذا ربطنا كل هذا بمبدأ هوبز فى السيادة المطلقة . والا فكيف ، اذا سلمنا بأن سلطة الحاكم سلطة مطلقة ، وهذا يعنى ضمن ما يعنيه أنه لا يمكن تحديدها ، يعود هوبز فيقيدها على هذا النحو أو غيره مما لابد وأن تنتفى معه صفة الاطلاق انتفاءاً تاما . فى اعتقادى أن ذلك قد مثل تناقضا فشل هوبز فى حله الى حد بعيد .

ومهما يكن من شىء فقد ارتكز هوبز بصفة قاطعة على عنصر القوة كمبرر وحيد لشرعية الحكومة ولقيامها . فالذى يفشل فى تحقيق غايات الاجتماع السياسى لا يكون هناك نفع من

ورائه . وعلى ذلك فيصير من الضرورى إذن أن تتهيأ للسلطة كل مقومات التماسك والنفوذ وهو ما لايتأتى الا اذا كانت فوق كل السلطات ، فلا يكون صاحب السيادة خاضعا لقانون ، أو لفرد ، ولكن سيادته هى سيادة مطلقة لا يجوز النزول عنها أو تفتيتها . وكلها آراء كان من الطبيعى أن تجعل أنصار الملكية أنفسهم يخشون نظريته ويتوجسون من نتائج تطبيقها .

ويجعلنا هذا كله نعود مرة ثانية الى الاعتقاد الشائع بأن نظريه هوبز قد ارتكزت بصفة نهائية على نظام الحكم الملكى . وقد يكون وراء مثل هذا الاعتقاد ما يغذيه بالفعل ، ولكن الواقع أنها من هذه الناحية لم تكن لتتقيد بنظام معين من نظم الحكم .

صحيح أن هوبز كان يرى أن الملكية هى أصلح نظم الحكم وأكثرها كفاية . وصحيح أيضا أنه لم يقدم نظريته السياسية الا لتأييد الملكية وسلطة الملك المطلقة ، ولكن الصحيح فى الوقت نفسه أن ذلك كله لم يمنعه من أن يصرح بأن وجود حكومة ما أفضل من الفوضى . وبناءاً عليه فإن لم يتمكن النظام الملكى من أن يسير بالمجتمع الى غاياته فإن أفكاره تبدو كأصلح ما تكون لتأييد أى نظام آخر يهدف إلى تحقيق أهداف المجتمع وغاياته[1] . وفى الواقع ان هذا كان حافزا لكثير من الفلاسفة الذين جاءوا من بعده لاستنباط ما استعاونوا به للتدليل على أفضلية نظام الحكومة الجمهورية أو البرلمانية وتأييد مثل هذه النظم والاتجاهات فى الحكم والتشريع .

ولا جدال فى أنه قد وجهت العديد من الانتقادات الى موقف هوبز من هذه القضية الأخيرة بالذات فيما يتعلق بأن النظام الملكى هو أفضل نظم الحكم وأصلحها .

والواقع أننا لو سلمنا ـ وهذا من ناحية ـ بمسلمات هوبز فى الطبيعة البشرية لكان لزاما علينا أيضا أن نسلم بأن السيادة فى يد الفرد تكون أفضل بكثير منها لو كانت فى أيدى الكثرة .

ومع ذلك فإنه لو كانت ـ وهذا من الناحية الأخرى ـ نظريه هوبز فى علم النفس صحيحة ، وكان فهمه للطبيعة البشرية سليما ، فإنه يلزم أيضا القول بأن سيادة « الكل » أو « المجموع » لابد وأن تصبح فوضوية Anarchism . فالانسان أيا ما كانت درجة تعلمه وتربيته وتحضره ، يظل فى الأغلب ذئبا لأخيه الانسان ، وخاضعا فى تصرفاته لمبدأ المصلحة الذاتية السائد فى طبيعته .

ولقد سعى هوبز الى أن يخفف من وقع هذه النتيجة فلم يجد أمامه سوى أن يقول بالديمقراطية كبديل ممكن . ومع ذلك فثمة استحالة متأصلة حتى فى هذا ، لأنه على الرغم من

---

(١) يرى البعض ان مفكرى العقد الاجتماعى وفى مقدمتهم توماس هوبز كانوا مسئولين مسئولية مباشرة عن وجود نظام « الحكومة » ، وعن خلق دولة جديدة فى العالم الجديد استلهمت الكثير من تعاليم جان جاك روسو ومونتسكيو وجون لوك على وجه الخصوص .

أن الحاكم قد يلجأ الى طلب المشورة ممن يختارهم مستشارين له ، وعلى الرغم من أن هذه الاستشارات قد تساعده فى عملية صياغة القوانين ، فإن هذه القوانين ـ ينبغى أن نتذكر ـ لا تكتسب شرعيتها الا اذا أمر الحاكم صاحب السيادة بتطبيقها والعمل بها . ولعل هذا النقطة بالذات هى النقطة الوحيدة التى لايبدو فيها تعارض أساسى بين جوهر نظريته وبين القول بإمكانية أن يصدر البرلمان القوانين ، وذلك على اعتبار أن البرلمان هنا هو صاحب السيادة ، ومن ثم يكون له الحق فى اصدارها وتنفيذها كممارسات لأعمال السيادة وتصرفاتها .

(٤)

إن ما لاشك فيه هو أن هوبز قد نجح ، وربما بمهارة فائقة ، فى أن يشيد بناءًا فلسفيا كان دعامة من أقوى دعامات الحكم المطلق . ومع أن هذا لا يعتبر فى ذاته شيئا جديدا لا بالنسبة الى الفكر السياسى أو الفكر القانونى أو حتى الفكر الاجتماعى بعامة ، فإن الشىء الجديد من هذه الزاوية ، والذى أكد عليه كل التأكيد هو انه لم يلجأ مثل غيره الى فكرة الحق الالهى التى سادت النظرية السياسية والفقه القانونى من قبل . وذلك على اعتبار أنه على طول الفترة من عام ١٢٠٠ الى ١٥٠٠ تقريبا قد سيطرت هذه النظرية على مختلف أوجه العلاقات الاجتماعية والسياسية ، بكل ما يعنيه ذلك من هيمنة الضبط والضغوط التى تمارسها الكنيسة .

والحقيقة أنه لم يكن ثمة تناقض فى هذا الموقف والافتراض العام ان القانون الالهى أو القانون المقدس هو ما ينكشف للكنيسة ولتنظيمها ولرجالها ، وان القانون الطبيعى يبدو متوافقا مع هذا القانون الالهى ، وكذا القانون الوضعى الذى ينبغى أن يكون بدوره متسقا مع كل من القانون الالهى والقانون الطبيعى . وهو ما أدى على أى الأحوال الى فكرة العدالة المقدسة devine Justice التى كان لها آثارها السيئة ومن ثم أخذت فى التدهور من هذا التاريخ .

ولكن على الرغم من كل هذا فإن نظرية هوبز لم تسلم من الانتقاد والتجريح . ومع ان معظم هذه الانتقادات قد قامت على أساس بذاته هو أن النظرية يسيطر عليها مبدأ الفردية والمنفعة الى أبعد الحدود ، فإن هذا وحده لم يعد كافيا فى الواقع لأن يكون مبررا لتشديد الاتهام . علاوة على أن القول بصحة النظرية أو عدم صحتها لا يعدو أن يكون مسألة نسبية محضة ويعتمد على ما اذا كانت نظرة المفكر الى الطبيعة البشرية صائبة أو ليست كذلك .

ومع أننا نعتقد بأن هذه الصعوبة ليست هى الصعوبة الوحيدة التى يتعين على أية نظرية أن تضعها فى الاعتبار ، اذ قد تتعرض النظرية للنقد بسبب عناصر أخرى حتى وإن بدا أساسها السيكولوجى سليما ، الا أنه يستحيل مع هذا أن تصدق نظرية ما ، إلا اذا كان أساسها فيما يتعلق بالطبيعة البشرية صادقا .

بيد أن هذه الانتقادات التى وجهت الى سيكولوجية النظرية الهوبـزية لا تعنى ـ من الناحية الأخرى ـ أننا نقصد الى القول بأن كل ما ذهب اليه فى الطبيعة البشرية كان خاطئا أو غير صحيح . فالانسان هو حيوان من غير شك ، كما أنه أنانى ومخيف ، ولكن كل هذا لا يمثل كل الحقائق فى طبيعتة لأنه اذا كان الانسان حيوانا ، فهو حيوان انسانى إن صح التعبير ، أو حيوان اجتماعى كما شاء ارسطو أن يصفه .

والمعتقد على أى الأحوال هو أن توماس هوبز قد اتجه فى الطريق الخاطئة لا من حيث ما أثبته ، ولكن فيما يتعلق بما أنكره بالنسبة الى الطبيعة البشرية ، وكان ذلك عندما أكد تأكيدا زائدا على فساد الانسان ورداءته . فقد أعطى هوبز صورة للطبيعة البشرية ، أقل ما توصف به أنها صورة مقيتة بالغة الكآبة والسواد . ولكنه لم يفعل بهذا سوى ما فعله جان جاك روسو عندما عجز عن أن يرى فى الانسان الا أنه ذلك المخلوق الطيب الذى تكاد تبلغ به طيبته الى حد البلادة ، الأمر الذى يبدو لنا خطأ بدوره ولكن فى الناحية المقابلة [1].

واذا كانت تصورات هوبز لخطيئة الانسان واثمة وخبثة وأنانيته هى التى دفعت به الى القول بحالة الطبيعة التى وصفها بأنها حرب الكل ضد الكل ، وكانت الدولة الأوتوقـراطية autocratic أو « اللافيازان » المنظم القوى هو دولته التى خرج بها الانسان من حالة الفوضى هذه الى حالة الحياة المنظمة ، فإن المسألة عند روسو على سبيل المثال ارتكزت من الناحيـة الأخرى على تصـور انبنى على قـداسة الانسـان وطهارتـه ونبالتـه ، وهى الحالة التى قـال أن الانسان سقط منها تاركا فردوسه منذ أول ما عرف الملكية الخاصة ، وكانت الدولة الديمقراطية مسألة ضرورية من ثم للتغلب على فساد الطبيعة البشرية ومساوئها .

غير أن هناك بالاضافة الى كل هذا تناقض موضوعى فى تفكير هوبز . فبالنظر الى الاطار الذى شاء أن يضع فيه شكل الدولة وغايتها يبدو لنا أنه يسير فى اتجاه معاكس لهذه الطبيعية الزائدة التى بدأ منها .

إن الملاحظ أن مفهوم العقد قد تضمن منذ البداية دافعا انسانيا أكثر منه طبيعيا وإذا ما سلمنا بذلك كان معناه أن هوبز قد هجر مقولته الطبيعية الأسـاسية . بـل إن مبدأ القـوة أو

---

(١) فى كل من هاتين الصورتين يلاحظ أن كلا من هوبز وروسو تجاهلا الكثير من الحقائق التى اصبحت من المسلمات بعدما اكدها بوضوح علم النفس الحديث . فقد تجاهل روسو غرائز حب الذات ومجموعة الميول والدوافع المتعلقة بنزعات العدوان والكفاح .. الخ ، كما تجاهل هوبز غرائز التعاطف والاجتماع وغيرها من الميول الفطرية الاجتماعية التى تدفع الانسان الى المشاركة والجوار .

(انظر فى ذلك : Mc Dougall, W., Social Psychology. Twenty - nine (edition) Methuen and Co., Ltd. London, 1948. P. 38.

السلطة عند هوبز ـ أكثر من هذا ـ لا يطوع نفسه تماما لمنطقه . ولعل السبب أنه شاء أن يفعل ذلك وفق قضية نفعية عبر عنها بأن خيرنا يتطلب الخضوع لها ، وذلك فى الوقت الذى تضمن العقد الكثير من الالتزامات والواجبات بل وربما الحق ـ فى بعض الأحيان ـ فى رفض هـذه السلطة والثورة عليها .

ولكن هذا كله ليس معناه أيضا أن المشكلة الشرعية والسياسية سوف يتم حلها فور تصحيح علم نفس هوبز ، أو اذا نحن أعدنا النظر ثانية فى علم النفس بكل فروعه واتجاهاته المتشعبة ، فالأغلب أن المشكلة سوف تظل قائمة كما سيظل احتمال حلها ضئيـلا ومحدودا بحدود قدراتنا القاصرة .

وعلى العموم فليس من السهل أن ننكر ما تثيره فينا قراءة هوبز من متعة وإثارة . وقد يكون فى مثل هذا القول ما قد يغضب البعض ، ولكن الذى لا خلاف فيه مع ذلك هو أن قراءة هذا المفكر الفيلسوف سوف تتيح لنا رؤية النتائج الخطيرة والدرامية التى ترتبت على تصوره للانسان كحيوان شرير وخبيث Wicked ، وأنه لا يوجد ما يسمى الصـالح العام أو الارادة العامة ، ولكن ارادة الحاكم المتفردة فحسب . وكلها أفكار كان لها ولاشك الكثير من الانصار من بعده كما ظلت محورا للفلسفة السياسية والفكر القانونى قرابة قرنين من الزمان بعد وفاته .

وفى الحقيقة أن نظرية هوبز فى العقد كانت واضحة تمام الوضوح فيما أرادت أن تقوله وبخاصة من حيث تقريرها ان الدولة ليست سوى خلق صناعى من صنع الانسان ومن عمله ومن خلقه . ومن هنا فهى لا تعدو أن تكون فى آخر الأمر احد النظم الاجتماعية العديدة التى يمكن فحصها وتجنبها أو حتى الاستغناء عنها والغائها . وهـذا هو المعنى الذى استلهمـه ماركس ، وسارت فيه فلسفته عندما وصل بها الى غايتها المنطقية وهى إزالة الدولة والتخلص منها إطلاقا .

ولقد أدرك هوبز نفسه فى وقت من الأوقات خطورة هذه الأفكار والتصورات وما تؤدى اليه أو على الأقل تشير اليه من نتائج ، ولعل هذا بالذات هو ما جعله لا يستـطيع أن يبقى « طبيعيا » حتى النهاية .

● موضوعات وأفكار للمناقشة والحوار

١ ـ إسهام توماس هوبز الرئيسى فى النظرية السياسية .
٢ ـ أصول الفكر السياسى والقانونى عند هوبز
٣ ـ الطبيعة البشرية من وجهة نظر توماس هوبز

٤ ـ تصور هوبز لحالة الطبيعة

٥ ـ القانون الطبيعى بين كل من توماس هوبز وجان بودان

٦ ـ فكرة توماس هوبز عن المواطن الصالح

٧ ـ انعكاس الروح البيوريتانى Puritanic فى تفكير هوبز السياسى والقانونى

٨ ـ اسباب استحالة أن يعيش الجنس البشرى فى سلم دون اللجوء الى اتفاقات موضوعية وصناعية .

٩ ـ فكرة أو تصور « حرب الكل ضد الكل » عند هوبز

١٠ـ الدور الذى يلعبه عامل « الخوف » فى تصورات هوبز السياسية والقانونية

١١ ـ معنى « اللافيازان » ودلالة المفهوم

١٢ـ الخصائص النفعية لتصور هوبز للعقد

١٣ـ الطبيعة البشرية بين هوبز وروسو

١٤ـ مظاهر التناقض فى فكر توماس هوبز السياسى والقانونى

١٥ـ كيفية الوصول الى القوة السيادية عن هوبز Soveraigne Power

١٦ـ تأثير توماس هوبز على فكرة الدولة والقانون

١٧ـ توماس هوبز بين الملكيين والديمقراطيين (مناهضة الحكم المطلق عموما)

١٨ـ « السيادة » بين كل من توماس هوبز وجان بودان .

١٩ـ العلاقة بين تصور هوبز « للدولة » وفكر ماركس عن « ازالة » الدولة

• اعمال توماس هوبز الرئيسية •

1 - Human Nature. or The Fundamental Elements of Policie, (1650) .

2 - De cropore Politico or The Elements of Law, Moral and Politick' (1650) .

3 - Leviathan; or the Matter. Forme, and Power of a Commonwealth, Ecclesiasticall and civil (1561).

4 - The Questions Concerning Liberty, Necessity, and chance (1656) .

ـ ومن المهم القول بأن أهم الطبعات المعترف بها وأكثرها دقة فى الوقت نفسه لأعمال توماس هوبز الكاملة هى تلك التى قدمها السير وليام ملسوورث Sir William Molesworth فى احد عشر جزء بعنوان

- The English Works of Thomas Hobbes. 11 . Vols. (1839 - 45, Reprited 1962 -)
- Thomas Hobbes Malmebwrienis Opera Philosophica, quae Latine scripsit Omnia ..., 5 Vol. (1839 - 45, reprinted 1961).

ـ ذلك بالاضافة الى أنه قد ظهرت الطبعات الحديثة لهذه الأعمال الرئيسية فى سنوات مختلفة على النحو التالى :

1 - Leviathan , ed. by Michael Oakeshott

(لأول مرة فى عام ١٩٤٦ وأعيد طباعته فى ١٩٥٧)

2 — The Elements of law, Natural and Politic and Behemoth, ed, by Ferdinand Tonnies

(فى عام ١٨٨٩ واعيد نشره فى عام ١٩٦٩)

3 — De Civie, or The citizen, ed. by sterling P. Lamprecht

(فى عام ١٩٤٩ وأعيد طباعته فى ١٩٨٢)

ـ كما ظهرت العديد من الكتابات والتراجم والذاتية التى تناولت حياة هوبز وأعماله بعامة وكتاباته السياسية والفقهية وبخاصته وفى مقدمة هذه التراجم والكتابات .

1 — David D. Raphael; Hobbes. 1977 .

وهو عبارة عن مقدمة أو مدخل لحياة هوبز واعماله يعكس رؤية خاصة تحليلية لفكره السياسى . ومن هنا فيعتبر هذا الكتاب بمثابة مرجع لأعماله ومؤلفاته وفكره عموما . خاصة وأنه يستعرض الكتابات التى صدرت خلال القرن العشرين عن هذا المفكر الفيلسوف .

2 — Leo Strauss., The Political Philosohpy of Hobbes.

(وقد صدر فى عام ١٩٣٦) وأعيدت طباعته فى ١٩٦٦)

3 - Howard Warrender., The Political Philosophy of Hobbes. (1957)

كذلك تتضمن هذه التراجم :

1 - George C. Robertson., Hobbes. (1886 reprinted 1977).

2 - Richard S. Peters., Hobbes, 2 nd ed. (1967).

3 - Charles H. Hinnant., Thomes Hobbes: A Reference Guide (1980).

وتشتمل هذه الترجمة على قائمة مؤرخة زمانيا بمختلف الطبعات التى صدرت لأعماله وكتاباته المختلفة ولتلك التى كتبت أيضا عنه وعن أعماله خلال الفترة من ١٦٧٩ ـ ١٩٧٦ مما يجعل لها قيمة خاصة بالنسبة إلى الدارسين والباحثين .

● قراءات متخصصة ومراجع عامة ●

1 - Anderson, P. Lineage of Absolutist State. London. N. left Books. 1974.

2 - Bloch, M., Feudal Society. Rout ledge and Kegan Paul. 1962.

3 - Bowle, John., Hobbes and His Critics. 1951.

4 - Painter, S., The Rise of the Feudal Monarchies, Ithaca. N. Y. Cornell University Press. 1951.

5 - Thomas, K. V., The Social Origins of Hobbe's Political Thought. in Hobbes Studies, ed. by K. C. Brown. 1965.

الفصل الثالث

جون لوك وحق الشعب فى التشريع والثورة

(١٦٣٢ - ١٧٠٤)

إذا كانت نظرية السلطة المطلقة التى تشيع لها هوبز لم تحظ بمساندة الملكيين (لأنها فى الحقيقة أثارت كوامن الخوف والفزع فى قلوبهم) نظرا لأنه رد السلطة الى التعاقد ورد السيادة إلى الناس أنفسهم وليس الى الحق الالهى المقدس ، فإن نظرية جون لوك Locke فى العقد الاجتماعى ، قد اتخذت ، على العكس من ذلك ، صياغة أخرى اعتبرت بها أساسا للديمقراطية الحديثة ، الأمر الذى يرجع ولاشك الى طبيعة الظروف ذاتها التى عاشها كل من الفيلسوفين والتى تدخلت فى تشكيل النظرية المتكاملة التى قدمها الينا كل منهما[١] .

ومن المعروف أن الشعب الانجليزى قد عاش طوال القرن السابع عشر تقريبا فى ثورة تكاد تكون متصلة أو إذا تخللتها فترة هدوء فهو الهدوء النسبى المشبوب بالحذر والذى يجىء بمثابة هدنة فحسب تمهد لثورة أخرى مقبلة .

ووسط هذه الظروف ولد جون لوك فى التاسع والعشرون من شهر اغسطس عام ١٦٣٢ لأسرة انجليكانية Anglican ذات اهتمامات ونزعة بيوريتانية Puritan ، فى مدينة رنجتون Wrington التى تبعد بحوالى ٦ أميال غرب بريستول Bristol بمقاطعة سومرست Somerset . ومع أن لوك قد مارس مهنة الطب[٢] وقتا من حياته ، إلا أن اشتغاله بالمسائل العامة واهتماماته المعرفية التى كانت تصطبغ بصبغة موسوعية (وهو هنا يشبه تماما كل من توماس هوبز

---

(١) خلف كل من هوبز ولوك عملا عملاقا فى طبيعة السياسة والقانون والاجتماع استمد مادته أساسا من تجاربه وخبراته التى عايشها . والواقع ان انجلترا التى قدمت للفكر السياسى والفلسفة السياسية والقانون بخاصة فى منتصف القرن السابع عشر كتاب « اللافيازان » وهوما اعتبر حجة الحكم المطلق ، هى نفسها (انجلترا) التى قدمت كتاب « الحكومة المدنية » (١٦٩٠) فى نهاية القرن ذاته واعتبر أول حجة عقلية يرتفع صوتها لسيادة الشعب . ويرى الكثيرون أن التاريخ لم يعرف كتابا أبعد أثرا من هذا الكتاب فى الفكر السياسى حتى أن ماركس وانجلز قد وصفاه فى مؤلفهما الايديولوجية الالمانية The German Ideology بأنه (الحكومة المدنية) كتاب رائع ومثير للاعجاب انظر ذلك :

Marx, K and Engles, F. The German Ideology. Progress Publishers. Moscow. 1964. P. 575.

(٢) Tombin, E. W. F., Great Philosophers of the West. Arrow Books. Ltd London 1959. P. 161.

ودافيد هيوم) ساعده كثيرا لا فى تكوين آرائه فحسب ، ولكن الأهم من ذلك ، فى تحويل مجرى حياته كلها ، وكان له أبعد الأثر فى تعميق أفكاره ومواقفه السياسية والاقتصادية بخاصة ، مما جلب عليه غضبة أسرة ستيوارت Stuart الحاكمة وأثار ريبتها وسخطها[1] ، فاضطر ـ مثل هوبز من قبل ـ الى مغادرة انجلترا الى فرنسا فى عام ١٦٧٢ حيث عاش معظم وقته فى باريس ومونتبليه Montpllier ، ثم رحل منها الى هولندا حيث ظل لاجئا حتى عام ١٦٨٨[2].

بيد أن الأمر ـ كما هو معروف أيضا ـ انتهى بالشعب الانجليزى الى الاطاحة بأسرة ستيوارت التى كان روبرت فيلمر Filmer يمثل أقوى المدافعين عن حكمها العنيف الاستبدادى[3]. وكان طبيعيا للغاية أن تظهر ، مع تغير الظروف ، الحاجة الشديدة الى تعميق مفاهيم الثورة فى أذهان الناس وفى وجدانهم ، علاوة على الحاجة الشديدة أيضا الى تدعيم برامج الحزب المتحررة وهو ما تصدى له جون لوك وشارك فيه مشاركة بالغة التأثير .

والواقع أن كتابات جون لوك وبخاصة « رسالتان فى الحكم المدنى » Two Treatises of Government (١٦٩٠) انما ترجع أهميتها فى الفكر السياسى والتشريعى بعامة الى نجاحها فى أن تعبر تعبيرا متكاملا عن الجوانب المتعددة والمتشعبة أيضا ، للثورة الانجليزية فى القرن السابع عشر ، بما تضمنته وأوجدته من مسائل سياسية وقانونية واقتصادية على السواء .

---

(١) اعتمدت أسرة ستيوارت على نظرية الحق الالهى التى قال بها بعض علماء اللاهوت الكاثوليك حيث ترتكز هذه النظرية أساسا على القول بأن صاحب السيادة انما يستمد سلطانه ونفوذه من الله ومن ثمة فلا تجب معارضته مهما كان ظلمه وطغيانه .

(٢) وهنا ايضا يشبه لوك الفيلسوف الانجليزى توماس هوبز من حيث أن كلاهما قد عاش فترة من الوقت فى هولندا . وترجع اهمية ذلك إلى أن هذه الاقامة قد ساعدت كليهما على أن يقف على نشأة وتطور المراحل الأولى فى البرجوازية الهولندية Dutch bourgeoisieوكذلك تلك المحاولات والأعمال السياسية المبكرة التى تفجرت بسببها البرجوازية الانجليزية المتصاعدة والتى تبلورت فى كل ما عرفته انجلترا من تطور صناعى ومظاهر التوسع التجارى والاستعمارى معا . وهى فترة لها اهميتها الخاصة بالنسبة الى وجود لوك الذى كتب جانبا كبيرا من مؤلفاته خلال تلك الفترات الاقتصادية والسياسية المبكرة .

(٣) يرجع جانب كبير من العمل الثورى إلى نضال حزب الهوربيج Whigs الذى استمر فى نضاله ومقاومته لسلطات أسرة آل ستيورات . وكان لجون لوك الذى انخرط فى الحياة السياسية آنذاك دور بارز مؤثر باعتباره من أوائل مفكرى وقادة هذا الحزب الذى عارض أية توسعات فى سلطات الملك ووقف بذلك فى مواجهة التوريز Toreis الذين ساندوا الاتجاه المضاد ودعوا اليه . وفى مقدمة أقطابه السير روبرت فيلمر (١٥٨٨ ـ ١٦٥٣) الذى يعتبره الكثيرون واحدا من أخطر المفكرين الذين روجوا لمفهوم الملكية المطلقة وهو ما يظهر بصفة خاصة فى اهم مؤلفاته « Patriarcha » الذى نشر لأول مرة عام ١٦٨٠ وهو المؤلف الذى شن عليه لوك حملة قاسية ووصفه بانه بيان خلو من اى معنى glib non - sense وإن كان مفكرو العصور اللاحقة وبخاصة مفكرو القرن العشرين قد نظروا إليه على أنه من اهم الكتابات التى تعبر عن وجهة نظر معينة فى الحكم وتمادوا فى ذلك الى حد اعتبار فيلمر أول المنادين بالحكم الملكى المطلق حتى قبل توماس هوبز نفسه حيث نشر مؤلفه فى السلطة الأبوية « Patriarcha » قبل الحرب الأهلية بمدة طويلة وقبلما تنشر كتابات هوبز كذلك .

أما بالنسبة الى فلسفة جون لوك السياسية والقانونية فهى تقوم بوجه عام على بضعة محاور رئيسية وإن بدت متداخلة الا أنه يسهل التمييز فيما بينها على اية حال . فالمعروف ـ وهذا من ناحية ـ أن جون لوك كان واحدا من أولئك الفلاسفة الذين أخذوا بوجهة نظر ثيولوجية (لاهوتية أو دينية) فى الدولة باعتبار أنها تخدم هدفـا معينا تتجـه دوما الى النـزوع اليه وتحقيقه .

وبالرغم من أننا نجد مثل هذه النظروة حتى عند توماس هوبز نفسه ، فالواضح أن كلا من الفيلسوفين لم يتردد ـ على الأقل فى ظروف خاصة ـ فى مناقشة مسألة ما إذا كانت غاية الدولة قد ظهرت قبل أن يصبح الانسان واعيا بذاته وقادرا على القيام بالعمل التعاونى .

والحقيقة أنه من هذه الزاوية بـالذات فلم يكن هناك أى سبب لأن يتضمن التصـور الثيولوجى للدولة وجود عقد يقال أنه قد تم إبرامه فعلا . وهو الموقف نفسه ـ لو تذكرنا ـ الذى سبق أن اتخذه ارسطو عندما تصور التنظيم السياسى نموا طبيعيا يخدم فى ذات الوقت هدفا بذاته .

ولكن ما المعنى الذى يريد لوك أن يبرزه هنا ؟ قد يمكن القول أن الفكر اللاهوتى بوجه عام لا يريد الا أن يقول شيئا واحدا ، هو أن وجود الدولة أيا كان شكلها الطبيعى الذى وجدت به فى الواقع ، إنما يتطلب نوعا من الشرعية القانونية والشرعية الأخلاقية معا . بمعنى أخر ، يبدو أن جون لوك قد أراد أن يميز هنا بين ما توجد عليه الحالة بالفعل ، وبين ما ينبغى أن تكون عليه . ومن ثم يصير من المنطقى أن يبدأ بفرضية مسبقة أن لكل فرد حقوقا طبيعية ، حتى وإن لم يكن مدركا لها ، أو على معرفة أو دراية تامة بها . وبتعبـير أرسطو يبـدأ الثيولوجى من افتراض غاية مثالية أو نموذجية لدى الفرد ، وهى غاية وإن كان الفرد لا يحققها فى الواقع ، فإنه يظل متطلعا اليها مع ذلك .

ونحن لو نظرنا بعين الاهتمام لهذه الناحية ، لوجدنا أن الشىء الأساسى الذى تتضمنه والذى أراد لوك أن يقوله بوضوح هو أن وجود الدولة القانونى (الشرعى) والأخلاقى إنما يتخذ صفته الشرعية فى تلك الحالة فقط عندما تكون (أى الدولة) قادرة على إيجاد البيئة التى يستطيع الناس أن يحققوا فيها ذواتهم وأغراض وجودهم . وهذا ما لم يجادل فيه حتى توماس هوبز نفسه .

ولكن ـ وهذا من الناحية الأخرى ـ ربما كان الشىء الغريب حقا هو أن نجد هذا الاتجاه الأخلاقى ، أو دعنا نطلق عليه الانسانى عموما ، قد تسبب فى وجود نوع من التناقض فى تفكير هوبز . وأقصد بذلك عندما سعى الى الربط بينه وبين نظرتـه الطبيعية لسيكلولوجيـة الانسان . ولاجدال فى أن لوك قد رأى هذا التناقض وأدرك وجوده ، ونتيجة لذلك فقد حاولت نظريته أن

تتجنبه بقدر الامكان الأمر الذى يظهر لنا فيما تتمتع به من طابع وشخصية انسانيتين لا يمكن تخطئتهما[1]. فبدلا من القول بأن الانسان ليس سوى حيوان أنانى تتركز فيه مجموعة من الدوافع والانفعالات والغرائز العمياء التى لا تعتبر سوى المنفعة والمصلحة الشخصية ، وانه (أى الانسان) لا يعرف سوى منطق القوة وشريعة الغاب ، فقد ذهب الى أن الانسان حيوان أخلاقى واجتماعى بالدرجة الأولى . وليس من شك فى أن هذا الاختلاف الجوهرى فى تصور كل من الفيلسوفين للدوافع البشرية هو ما يرجع اليه معظم ما يظهر بين فكريهما من تغاير واختلافات[2]

(٢)

لم يضع جون لوك نظريته السيكولوجية فى داخل اطار محدد كما فعل توماس هوبز مثلا فى كتابه الأول من « اللافيازان » . ومع ذلك فمن السهل الوقوف على تصوره للطبيعة البشرية فى مقالته الثانية فى الحكومة المدنية ، وبخاصة من خلال تلك الصفحات الطويلة التى تعرض فيها لما أطلق عليه السلطة الأبوية فى العلاقات السليمة الواجب قيامها بين الآباء وأبنائهم على اعتبار أنه هنا ينعكس تصور لوك للطبيعة البشرية كأوضح ما يكون من ناحية ، ومن الناحية الثانية ، وجهة نظره الخاصة التى كان يرد بها على كثير من الآراء والدعاوى التى تزعم المناداة بها روبرت فيلمر على ما سبقت الاشارة[3] .

ولابد لنا حتى نتفهم هذا التصور وما يثيره من مسائل ومشكلات من أن نضع فى اعتبارنا بادىء ذى بدء نقطة الانطلاق التى انطلق منها وهى تصوره لحالة الطبيعة وذلك على اعتبار أن هذه الحالة انما تعكس فى آخر الأمر فكرته عن حقيقة الطبيعة البشرية ذاتها .

وقد لا يختلف أحد فى أن هناك اتفاق بين تصور كل من هوبز ولوك لحالة الطبيعة فى أنها حالة المساواة والحرية الكاملتين . ولكن أحدا لا يختلف كذلك فى أن كلاهما قد اختلف عن الآخر

---

(١) الحقيقة ان ايمان جون لوك بقدرة الانسان وبإمكاناته العقلية اللا محدودة كان ايمانا راسخا . وقد عبر هو نفسه عن ذلك فى جملة مشهورة مؤداها ان الانسان يملك العقل الذى يدبر به شئونه حتى قبلما يحاول أرسطو أن يهذبه بمناهج المنطق واللوجستيقا . (انظر فى ذلك :

Locke, J., An Essay Concerning Human Understanding Bk. IV. ch. 17.

(٢) محمد طه بدوى ، فلسفتنا السياسية الثورية ، منشأة المعارف ١٩٦٤ ، صفحة ١٨ .

(٣) فى هذا الكتاب عرض لوك نظريته فى الدولة باعتبارها أصل الحكومة المدنية . ومن المهم القول هنا بانه كانت لتربية لوك ونشأته الدينية الأولى بالاضافة الى الظروف السياسية التى شهدتها انجلترا وكذلك اضطهاد اسرة ستيوارت آثارها فى تحديد الغاية النهائية التى هدف اليها من وراء كتابته لهذا المؤلف وهى الرغبة فى الوصول الى نظام حر تنبنى فيه السلطة على الشعب وموافقته مهاجما بذلك مذهب السلطة المطلقة والاستبداد اللذين كانا يرتكزان ـ كما قلنا ـ على مبدأ الحق الالهى فى الاغلب .

فيما عدا ذلك . فعلى حين ذهب هوبز الى أن حالة الطبيعة شر واعتداء باعتبار أن الحرية والمساواة الكاملتين قد أدتا إلى حرب الكل ضد الكل ، فقد ذهب لوك ، إلى أن هذه الحالة لم تكن مطلقة من كل قيد ، ولكن العقل لعب فيها دورا أساسيا حيث علم الانسان ماله وما عليه ، وأن بنى البشر كلهم سواسية يعيش كل منهم مستقلا عن الآخر ولكنه فى حاجة اليه فى الوقت نفسه . كما أن الحقوق الطبيعية التى كان الأفراد يتمتعون بها ويعيشون فى ظلها لا تمحى لمجرد قيام السيادة ، وانما تظل قائمة مع ذلك كأصل للحريات وفى ذات الوقت دعامة لها .

نحن إذن أمام تصور من نوع آخر . صحيح أنه قد يكون من الصعب التقاط مغزاه الحقيقى أو جوهره بتعبير أدق ، ولكنه تصور مغاير مع ذلك ينبغى الوقوف أمامه والتدقيق فيه للكشف عن مدى عمقه وأصالته .

وقد تكون نقطة البداية فى ذلك هى إيمانه العميق بأن الناس جميعا قد ولدوا أحرارا ومتساوين وهو نفسه قد عبر عن ذلك فى فصله الذى عنونه باسم فى العبودية of Slavery وهو يقول[1] « إن الحرية الطبيعية natural liberty للانسان أو (الفرد) إنما تعنى أنه لا يخضع لأية قوة فوق ظهر الأرض مهما علت وأنه لا يقع تحت إرادة أو سيطرة السلطة القانونية لأى فرد يفرضهما فرضا عليه ، ولكن يخضع فحسب لما تقتضيه أحكام قانون الطبيعة لأجل حكمه حكما سليما . إن حرية الفرد فى داخل المجتمع إنما تعنى إذن عدم خضوعه لغير السلطة الشرعية تلك التى نجمت عن القبول والاتفاق . وبذلك فإنه يصير للحرية معنى يغاير ذلك المعنى الذى ساقه لنا السير روبرت فيلمر والذى عبر عنه بأنه « حرية كل فرد أن يفعل ما يشاء وأن يحيا بالطريقة التى يريدها دون أى رباط من قواعد أو قوانين » . ولكن حرية الأفراد فى ظل حكومة من الحكومات تعنى وجود قانون أو نظام دائم يلتزمونه ويسرى على كل فرد من أفراد المجتمع حيث تكون لسلطة المشرع أو السلطة التشريعية ما يمنحه القوة والفعالية والتأثير . وعلى ذلك تصبح حريتى فى أن أسير وفق إرادتى أمرا مشروعا حيث لا تتعارض هذه الحرية مع حريات الآخرين أو تمسها أو تنتقص منها. مما يعنى أن الحرية الطبيعية ليست سوى الخضوع لقانون الطبيعة ذاته » ..

ولكن هذه المساواة فى الحرية ترتبط بشكل آخر من المساواة . « فكل الناس ـ على حد قوله » يعيشون بالطبيعة فى حالة مساواة تامة .. وهى مساواة أمام السلطة وأمام القضاء والقانون دون أن ينعم أحدهم بأكثر مما قد ينعم به غيره . ولئن كان واضحا أن المخلوقات التى

---

(١) Locke, J, Two Treatises on Civi Government, II. IV.

انظر ملحق النصوص .... النص رقم (٧)

تتساوى فى المرتبة والنوع وفى فرصتها أمام الطبيعة لابد وأن تتمتع أيضا بطريقة متساوية بكل المزايا والمنافع دون أية تبعية أو خضوع.. فلابد وأن يكون استخدام القدرات ذاتها بشكل لا يفرق بين فرد وآخر . وهذا يعنى أن حرية الانسان الطبيعية إنما يقصد بها أن يكون متحررا من أية قوة على سطح الأرض والا يكون خاضعا لأية إدعاء أو وصايا يدعيها عليه انسان آخر ، فلا يوجد سوى قانون الطبيعة الذى يتولى حكمه ويوجهه[1].

وبصرف النظر الآن عما فى كلماته من معانى يكثر ترددها أو بالأصح ترديدها وكأنه أراد بذلك تأكيدها وابرازها ، فإن أول ما قد يلفت النظر فيما سبق هو ذلك التأكيد الذى يؤكده لوك على مبدأ المساواة التامة بين الأفراد .

ومع ذلك فمن الخطأ تماما الاعتقاد بأنه قصد بذلك الى أن يكرر الموقف ذاته الذى سبق أن رأيناه عند توماس هوبز عندما قال بأن الناس متساوين فى قدراتهم الطبيعية ، ولئن كان الأمر كذلك ، فيصح إذن أن نتساءل عن مقصد لوك هنا وعن غايته .

لابد أن يكون مقصد لوك هو تأكيد استقلالية الفرد وحريته . وفى الواقع أننا لو نظرنا الى الفرد (كما تصوره لوك) نظرة مستقلة فسوف نجده كيانا متكافئا من الناحية الأخلاقية مع غيره من الأفراد الذين يعيش بينهم ، وأن له ماله من الحقوق ليس لسبب الا لكونه كائنا انسانيا فحسب ، ودون أن تكون هناك أسباب أخرى مما تتعلق بالسلطة مثلا أو المركز أو الثروة والمكانة والجاه . فهذه جميعها أمور لا تتصل ـ فى رأيه ـ بمساواة الأفراد من قريب أو بعيد .

بمعنى آخر أراد لوك أن يقول (ان الواجب) هو أن يكون الأفراد متساوين على هذا النحو ، ان لم يكونوا على هذه الحال فى الواقع . أما وسيلة هذه المساواة الأخلاقية فهى تنمية عقولهم وتهذيبها ، فهذه التنمية وذلك التهذيب هو ما يجعلهم (أشخاصا) ويجعلهم مهيئين لأن يعرف كل منهم القوانين الطبيعية التى تحدد ماله من حقوق وما عليه ـ فى الوقت نفسه ـ من التزامات .

وسيكون من الغريب حقا ألا نجد لوك يربط بين هذه الناحية وبين عوامل التربية والسن ، بل وأن يضع كل هذا فى اطاره (الطبيعى) من السلطة الأبوية ، وأن يفعل كل هذا ـ أيضا ـ بطريقة مباشرة وذكية تأدت به على أى الأحوال إلى أن يحدد المكانة الهامة التى جعلها للأطفال فى دولته[2].

---

(١) Ibid., IV, 121.

(٢) Ibid., VI. 54 - 67.

وقد لا تكون قضية التربية Education بمعناها الواسع من ضمن أولويات اهتمامات هذا الكتاب إلا بالقدر الذى تلقى به الضوء فحسب على الدور الذى تقوم به فى تهيئة الطفل وانضاج عقله بالمعارف والمعلومات ليصبح انسانا قادرا على التحكم فى تصرفاته وجديرا بالمشاركة فى مسئوليات « الكومنولث » . وذلك على اعتبار انه على أساس ما يتمتع به الانسان من عقل وحكمة تكون قدرته على التكيف مع القانون وإدراك مسئوليات ما يحظى به من حريات .

ولئن كان الأمر كذلك ـ وإنه لكذلك بالفعل ـ فلا تصبح غايتنا إذن مناقشة المبدأ الفلسفى الذى اقام عليه لوك نظريته فى التربية إن لم يكن « الادراك » جميعها . وذلك من حيث أن لوك كان فى مقدمة التجريبيين الذين نظروا إلى العقل البشرى على أنه صفحة بيضاء tabula rasa تنطبع فيها مختلف المؤثرات والانطباعات الحسية التى تجىء من العالم الخارجى ، وأن ذلك بالذات مالم يعد مسلما به تماما فى نظريات التربية الحديثة التى اصبحت تؤكد على أن العملية التربوية هى بالدرجة الأولى خبرة خلاقة تتم فيها الأفعال والتصرفات الانسانية بطريقة أو بكيفية خلاقة ومبتكرة من خلال الاستجابات والتأثيرات المتبادلة بين الأوساط الثقافية والاجتماعية المختلفة التى يتعرض لها الأفراد فى طفولتهم .

ما نريد أن نقوله هو أننا لسنا هنا ـ حقا ـ بصدد مناقشة نظرية لوك فى التربية ولكن الذى نريد التركيز عليه مع ذلك أن لوك ـ على الرغم من تجريبيته وحسيته ـ يصعب القول بأنه تجاهل هذه النقطة الأخيرة بالذات المتعلقة بالخبرة الخلاقة حتى وإن كان من الواضح أنه حصرها فى السلطة الأبوية التى اعتبرت ـ هنا ـ رمزا لمختلف اشكال السلطة الأخرى . أو على الأقل كان ذلك هو ما يريد أن يوحى به . ان لم تكن كلماته قد أوحت به بالفعل .

قد يكون لوك عرض إلى ما يحيط به الآباء أبناءهم من سيطرة غاشمة ، ولكن من الظلم له اتهامه بأنه قد سمح بأن يستمر ذلك طول العمر أو حتى لفترات طويلة . وانما ذلك قد يكون لأجل الاعداد والتأهيل فحسب ، ولأجل تمكينهم من الافادة مستقبلا مما قد تكون المواقف المتصلبة من الآباء منطوية عليه من خبرات وتجربة .

المهم على أى الأحوال أنه قد رأى بوضوح أنه لما كانت عقول الصغار والأطفال لم تكتمل بعد ، فلا يمكن القول من ثم ، بأن لهم حقوق المواطنين والتزاماتهم . ولما كان هذا لا يعنى بحال الانتقاص من (انسانيتهم) ، فإن الأمر يستدعى أذن خضوعهم لحكم غيرهم ولقيادتهم ، وهذه هى مسئولية الآباء فى المحل الأول ، الى أن يأخذ العقل مكانه فيهم ويطبع افعالهم .

ومن المهم تماما حتى ونحن نبحث فى المسائل الانسانية (وليست مسائل العلم المادية وحدها) أن نسأل الاسئلة الصحيحة لأن هناك عددا من الأسئلة التى يبدو الا فائدة فى

توجيهها لا لأنه لا يمكن الاجابة عنها فحسب ، ولكن لأنها تؤدى ـ فى الأغلب ـ الى مزيد من التداخل والخلط والغموض .

واعتقد أن السؤال الهام هنا لابد يدور عما تكشف عنه هذه العلاقة بين الآباء والأبناء وبين كل انسان وانسان آخر فيما يتعلق بتصور جون لوك للطبيعة البشرية .

ولا أعتقد أن مثل هذا السؤال قد غاب عن ذهن الكثيرين . وانما ربما كانت المشكلة هى فى الأجابة (أو الاجابات) التى اعطيت عنه .

والحقيقة أننا اذا أعدنا النظر فيما سبق أن قلناه لاتضح لنا تماما أن هذه العلاقة هى علاقة انسانية بالدرجة الأولى . بل وربما ذهبنا إلى ما هو أكثر تحديدا من ذلك وقلنا أنها (أى العلاقة) تقوم بمثابة « نظام اخلاقى » يشارك كل انسان فيه ، ويرتبط به ويلتزم بتطبيقه . وربما كان بوسعنا ـ ابعد من هذا ـ أن نقول أنه يقوم هنا بالتحديد المضمون الحقيقى لتصور الطبيعة البشرية عند لوك ، وذلك من حيث أن هذا « النظام الأخلاقى » هو الذى جعله مختلفاً عن هوبز « ولا أود أن أقول متميزا » عند تقديرهما للانسان ، على الأقل من حيث ذلك المستوى النفسى .

وقد يكون بمقدورنا توضيح ذلك كله بطريقة بسيطة . فعلى حين اعتقد هوبز أن الانسان تحركه دوافعه وأنه يخضع لمختلف الاعتبارات الشهوية والحيوانية التى تحقق راحته ورفاهته فإن جون لوك اعتقد ـ على العكس من ذلك ـ أن الانسان مخلوق يسمع صوت الواجب ونداء الضمير ، كما يتصف بالغيرية وبإيثاره للآخرين . وهى صفات من الجلب أننا لا نلتقى بمثلها فى انسان هوبز الذى كانت الأنانية خاصيته الأولى .

واستطيع أن أقول أنه نتيجة لذلك كان طبيعيا أن تختلف نظرية لوك عن نظرية هوبز . فطالما كان الناس « انسانيين » بالطبيعة ، ويعتبرون أن العيش معا فى توافق وسلام وانسجام هى أمور طبيعية كذلك ، فلا يكون مستغربا اذن ، فى حالة ما إذا أمكن قيام الدولة أن تكون دولة انسانية (اخلاقية) وقادرة على أن تفعل الخير وأن تمنحه لغيرها .

ولا مراء فى أن هذا الموقف نفسه ينطوى ـ ولكن من الناحية الأخرى ـ على التصور الأساسى الذى رآه لوك لحالة الطبيعة التى اعتقد أنها أسبق على أى شكل من أشكال التنظيم السياسى .

وعلى الرغم من أننا قد عرضنا لهذه النقطة من قبل ، فلا بأس مطلقا من القول ـ مرة ثانية ـ بأن حياة الانسان ، كما أرتآها لوك فى حالة الطبيعة كانت تسودها المساواة والحرية الكاملتين كما كان يسودها السلام والاخلاص والمساعدات المتبادلة والرغبة فى المحافظة على

النفس والحياة وذلك كله لسبب بسيط ولكنه كاف فى الوقت نفسه هو أن « قانون الطبيعة » كان يمد الأفراد بالوسائل التى تساعدهم على ذلك فى صورة نسق من الحقوق والواجبات والمسئوليات والالتزامات .

ولاشك فى أن هناك نفر غير قليل لن يرضيه أو يقنعه هذا الكلام بالنظر لما يعانيه الانسان من مظاهر الضيق والحيرة والنزاع والتردد وهى أمور ليست وليدة العصر بأى حال . وعلى أية حال ، فإن الشىء المهم هو أن هذا التصور للقانون الطبيعى يعتبر تصورا مميزا الى حد بعيد[1] خاصة اذا نحن حاولنا أن نستبطن ما قصد اليه لوك .

فى هذه الناحية لابد من توضيح أمر بذاته هو أن القانون الطبيعى بالنسبة الى جون لوك لا يعنى الكيفية التى يتصرف الناس بها بالفعل ، ولكنه قاعدة فحسب تعتبر مرشدا أو موجها للسلوك الانسانى الذى ينبغى أن يسترشد بها طالما أنه لا توجد سلطة سياسية أو اجتماعية بأى معنى من المعانى التى تعين على تنفيذ مبادىء العدالة الطبيعية .

وعلى العموم فنحن لو استبعدنا ما قد يوجد فى هذه الفقرة من تفاصيل سبق ترديدها بشكل أو بآخر فسوف يبقى جوهر الفكرة ذاتها متمثلا فى تلك الحقيقة الأساسية التى ما برح لوك يؤكدها من آن لآخر وهى أن قانون الطبيعة هو الأجدر بأن يتبع ، لأنه يهدف الى السلام والى المحافظة على الجنس البشرى[2] . وعندما نأتى الى هذه النقطة فإن حالة الطبيعة (بهذا المعنى السابق الذى أشرنا اليه) لا يمكن الا أن تعنى ذلك « النظام الأخلاقى » الذى سبق له القول به ، وعندها فإنى اعتقد - مرة ثانية - أننا نعود الى مواجهة السؤال القديم الذى طالما تساءله المفكرون عما إذا كان هذا النظام الأخلاقى المثالى قد وجد حقيقة وبالفعل أم أنه لم يوجد على الاطلاق .

حقيقة ربما كان لبعض المفاهيم أهميتها على الرغم من الاختلافات التى قد تقوم من حول تفسيرها وفهم معانيها . ولكن من السخف أن نظل ندور حول خلافاتنا بدلا من أن نسير رأسا الى القضية ذاتها وفى عقر دارها كما يقولون .

والواقع أن لوك كان واضحا فى إعلانه ان هذه الحالة (أو النظام) قد وجدت بالفعل ولكن ، حتى مع مثل هذه الاجابة فإنها لا تفيد بأكثر من أننا قد حاولنا بها أن نفسر الماء بعد

---

(١) Works., Essays on the Law of Nature . English Translation . London . 1954 .

والجدير بالذكر ان هذا المؤلف وهو عبارة عن ٨ مقالات كان جون لوك قد كتبه باللغة اللاتينية فى الفترة من ١٦٦٢ إلى ١٦٦٤ ، ولم تتم ترجمته الى الانجليزية إلا فى عام ١٩٥٤ .

(٢) Works, of Civil Government. Op. cit. II. 8.11

الجهد بالماء . وذلك لأنها لابد ستلقى بنا (من جديد) الى هوة الصعوبة الكامنة فى قضية التحقق من صحتها تاريخيا . وذلك هو بيت القصيد فى الواقع .

ولنحاول تناول هذه النقاط واحدة واحدة عسى أن تتضح لنا طبيعة الروابط والعلاقات فيما بينها وتجيبنا بالتالى على السؤال الذى طرحناه آنفا . ويبدو لنا أن هناك نوع من سوء الفهم الذى يتعين إزالته . وحتى يحدث ذلك فلابد أن ندرك أن لوك لم يقصد بهذا الاعلان القول بأنه كانت هناك مرحلة ما كان الناس يؤدون فيها « بالفعل » كل واجباتهم وأنهم كانوا يعيشون فى سلام وتوافق دائمين .

المسألة هنا من الواضح أنها تختلف . وفى الحقيقة فإن معظم الانتقادات (إن لم تكن كلها) التى وجهت الى تصور لوك للعصر الذهبى ، قد أكدت فساد هذا التصور وخطأه . ويترتب على ذلك أمران . أنه اذا كان علينا أن نختار بين ما ذهب اليه فلاسفة العقد فى هذا الصدد فإن الذى يظهر للكثيرين هو أن تصور هوبز القائل بحالة حرب الكل ضد الكل يكون من ثم أقرب الى التصديق . وإن كان لوك - للانصاف - قد عاد مع ذلك فحاول أن يحدد قصده بالضبط وقال انه كانت هناك « بالفعل » فترات لم يكن الناس فيها يعيشون فى ظل النظم أو السلطة السياسية . وشتان الفارق بين القولين .

وعلى ذلك فمن الضرورى أن يتضح فى الأذهان مفهوم لفظ « سياسى » بالمعنى أو كما استخدمه جون لوك . وقد عبر هو نفسه عن ذلك بقوله « فإن السلطة السياسية كما اقصدها هى حق صنع القوانين حتى التى ينص منها على الموت والاعدام .. ومن باب أولى كل تلك الاحتمالات الأخرى الأقل شأنا والتى لابد منها لأجل تنظيم الملكية وحفظها ولاستخدام قوى المجتمع لتنفيذ هذه القوانين ، علاوة على حماية الدولة من الاعتداء الخارجى . وما كله فى آخر الأمر إلا كيما يتحقق الصالح العام ويزدهر .. »[١]

وليس هناك ما يدعو إطلاقا ، على الأقل فى ضوء هذا التحديد الذى ساقه لوك لمفهوم السلطة السياسية ، الى الاصرار على الشك فى صدق القضية التى قالها . أعنى أن القول بأن الناس قد عاشوا حقيقة فى حالة الطبيعة ربما زمانا أطول مما عاشوه بالفعل فى ظل نظام الدولة أو غيرها من أشكال التنظيمات السياسية التى عرفها الانسان على مدى تاريخه ، يبدو أمرا معقولا وقابلا للتصديق ، فالمعنى الوحيد الذى يتضمنه مثل هذا القول هو أن الانسان يصعب تصور انه قد عاش منعزلا أو فى عزلة ، وانما عكس ذلك هو الأحرى بأن يصدق . ففى اعتقاد لوك أن الانسان حيوان قطيعى بطبيعته ، ذلك إن شئنا استخدام تعبير أرسطو الشهير .

---

(١) Ibid., I. 3.

(٣)

ولكن كيف انتقل الانسان من حالة الطبيعة هذه الى العيش فى ظل الدولة السياسية .[١]

لقد اعتقد لوك اعتقاداً جازما بأن الانسان ولد حرا متمتعا بكافة الحقوق والامتيازات التى يكفلها القانون الطبيعى بلا تمييز بين الأفراد . كذلك فقد آمن لوك بأن لدى الانسان من القوة ما يكفل له لا المحافظة فحسب على ممتلكاته ضد من تسول له نفسه الاعتداء عليها ، ولكن أيضا تولى تنفيذ أحكام هذا القانون الطبيعى وتوقيع العقوبات على من يستحقها . ولكن « هنا ... وهنا فقط يظهر المجتمع السياسى حيث يتنازل كل فرد بمحض ارادته الكاملة عن حقوقه الطبيعية فيضعها بين يدى الجماعة التى تتولى حمايته عن طريق القانون الذى تصوغه شاملا لكل حاجات المجتمع » . فكأن المجتمع السياسى إذن أو المجتمع المدنى بتعبير لوك ، ينشأ عندما يتحد عدد من الناس مكونين مجتمعا واحدا يتنازل فيه كل منهم عن سلطته التنفيذية لقانون الطبيعة ويوكل هذه المسئولية إلى الجماعة . « فإذا اجتمع أى عدد من الأفراد فى حالة الطبيعة مكونين شعبا واحدا فى ظل حكومة واحدة أو حاكم بذاته ، فإنه يصبح للمجتمع فى هذه الحالة وقد أعتبر واحدا فى مجموعه ، الحق فى سن القوانين التى تتطلبها مصلحة المجتمع وكذلك تنفيذها طبقا للشريعة ، وهذا بدوره ينقل الأفراد من حالة الطبيعة إلى أعضاء فى حكومة ثابتة عن طريق تنصيب قاض مسئول عن فض المنازعات يتم تعيينه بواسطة الحاكم الذى يخول له هذه السلطة ... أما إذا اجتمعت مجموعة من الأفراد دون أن تكون هناك سلطة عليا يلجأون إليها فى حل مشاكلهم فإن مجتمعهم يكون بذلك قد فقد دعامته الأساسية ومن ثمة يظلون على حالتهم الطبيعية الأولى ... »

ومجمل القول اذن أن حالة الطبيعة كان ينقصها القانون المعبر عن الرغبة العامة ، والسلطة القادرة فعلا على تنفيذ أحكام هذا القانون وما ينص عليه من مبادىء وكلها عناصر لا تتوافر الا فى حالة الجماعة الأمر الذى دفع الانسان إلى أن يفضل هذه الحالة القانونية بما فيها من مزايا ، على أن يداوم العيش فى الحالة الطبيعية الأولى . أو بتعبير آخر أكثر دقة أن الناس كانوا أحرارا فى حالة الطبيعة ، ولكنهم كانوا يمثلون أطرافا متنازعة وفى الوقت نفسه قضاة فى منازعاتهم ، ومن ثمة فلا أمن أو سلام أو طمأنينة إلا عن طريق واحد هو طريق القانون وقيام الحكومة التى تكون أكثر قدرة وفعالية على جعل هذا القانون فعالا ومهابا . وتلك هى الضمانة الأكيدة للحرية والمساواة اللتين كانتا خاصية الحياة فى الحالة الطبيعية السالفة .

ولكن بالرغم من أن كتابات لوك قد عكست باستمرار تأكيدا لاعتقاده الأصلى أن الحقوق الطبيعية أسبق على وجود المجتمع وأن نشأة الدولة ترجع أصلا إلى فكرة العقد أو الاتفاق[٢] ،

---

(١) Ibid : V II. 87 - 89

(٢) Political Theory and The Right of Man. Op.cit. P. 6.

فإن هذه القضية بالذات جديرة بأن نقف أمامها إذ تواجهها واحدة من أخطر المشكلات التى عادة ما تصطدم بها المجتمعات الديمقراطية .

فالمسلم به بوجه عام أن الديمقراطية[1] تعنى حكم المجموع أو الأغلبية بما ينطوى عليه ذلك من رضا كل المواطنين واقتناعهم بالأفعال التى يؤديها المجتمع ككل . ولكن إذا كانت فكرة الديمقراطية كما تبدو من هذا التعريف رهينة موافقة الأفراد الحرة[2] الا يوحى هذا بصعوبة تحقق الديمقراطية ، أو حتى أية حكومة فى الواقع لما فى ذلك من احتمال أن تتحول الأمور الى نوع من الفوضوية (الأنارشيه) ؟

ومن الناحية الثانية إذا كانت الديمقراطية تعنى حكم الغالبية ، وكان الشىء الذى يجرى بالفعل فى الدولة الواقعية أن الكثيرين لايد لهم فى حكم أنفسهم ، أفلا نكون قد اقتربنا بذلك من أسوأ صفات الحكم الديكتاتورى ؟

الواقع أن لوك لم يكن غافلا تماما عن وجود مثل هذه المشاكل . ومع هذا فإن الشىء الغريب حقا أنه مر بها مرورا عابرا مما جعل القضايا التى أثارتها تبدو غير مقنعة وخصوصا إذا نحن اعتبرنا الأهمية التى كان يمثلها الاتفاق بالنسبة اليه . فما هو السبب إذن الذى جعل لوك متحمسا لإثبات موافقة المواطن وتأكيد قبوله حتى فى حالة ما إذا أقدمت الحكومة على فعل

---

(١) لعل مما يجدر الاشارة اليه هنا هو أن الديمقراطية قد نظر اليها دائما إما باعتبارها نظاما أو شكلا سياسيا أو تصورا اخلاقيا أو وصفا اجتماعيا . فنحن نجد عالما مثل Giddings ينظر اليها لا على أنها شكل للحكم فحسب ، ولكن أيضا كشكل للحكومة ووضع للمجتمع أو امتزاج بين هذه التصورات جميعها (أنظر فى ذلك كتابه Democracy and Empire الذى نشر فى عام ١٩٠٠ وبخاصة صفحة ١٩٩ وما بعدها) كما ذهب عالم آخر هو Bryce إلى ان كلمات « ديمقراطية » و « ديمقراطى » لا تصف شيئا سوى شكل بذاته من أشكال الحكم وإن كان يلاحظ ان هاتين الكلمتين قد اكتسبتا فى السنوات الأخيرة طابعا اجتماعيا إن لم يكن أخلاقيا (انظر كتابه Modern Democracies P. 23) وعلى أية حال فإن ما لا شك فيه هو أن تعاريف الديمقراطية باعتبارها شكلا من أشكال الحكم كثيرة ومتعددة فبينما وصفها الاغريق بوجه عام بأنها حكم الكثرة ، فقد تصورها Seely بمعناها الحديث « الحكم الذى يشارك فيه كل فرد » على مانجد فى كتابه Introduction to Political Science الذى صدر فى عام ١٨٩٦ وبخاصة فى صفحة ٣٢٤ وهو تصور يعنى فى حقيقته إبعاد كل حكومة موجودة أو عرفت فى الماضى من مقولة الديمقراطية .

(٢) اعتبرت مسألة اقتناع المحكومين وقبولهم أو رضاهم من أخطر المسائل السياسية التى ثار من حولها الكثير من الجدال فى كل العصور . ويدور هذا الجدال حول سؤال بذاته هو : هل رضا الأغلبية وقبولهم شرط ضرورى للحكم الصالح ؟ لقد واجه أفلاطون هذا السؤال مواجهة حاسمة فأجاب بالنفى بلا تردد فبالنسبة اليه كان من غير المعقول ان تقوم سياسة ثابتة على مجرد لمحات غامضة من الراى العام ومن ثمه اقترح أن يعيش مواطنو جمهوريته فى ظل الحكم المطلق الذى تمارسه الطبقة الحاكمة السامية . كما وصف لنا ويلز فى كتابه المدينة الفاضلة (صفحة ٢٦٣) الطريقة التى قامت بها مدينته نتيجة لخلع الحكومة النيابية بواسطة نخبة من أرستقراطية رجال العلم مؤكدا بذلك اعتقاده بانه ليس هناك إرادة جماعية فيما يتعلق بالقضايا العامة المهمة ، وان كل ما يفعله أى نظام ديمقراطى يقوم على الانتخاب ليس اكثر من انه يضع القوة فى أيدى اكثر الناس مهارة .

مالا يقره أو يوافق عليه هو شخصيا ؟ يبدو أن هذا كان راجعا الى رغبته الأصلية فى توكيد اعتقاده أن المجتمع السياسى السليم لا يكون كذلك ، إلا إذا قام على موافقة أعضائه ، وأن المجتمعات الديمقراطية وحدها هى التى تنبنى هكذا . وذلك صدى فى الواقع لخبرته وتجاربه السياسية التى خاضا ، ولظروف العصر الذى عاشه ، والأرجح أنه قصد بذلك كله ملكية آل ستيوارت بالذات . بهدف أن يكشف للناس عدم شرعيـة هؤلاء الحكـام الذين يخضعونهم لطغيانهم ، باعتبار أن الرضا لا يمكن أن يكون متوافرا مع وجود ما كانوا يمـارسونـه من مظالم . ومع أن هذا يعكس شيئا من التبرير إلا أنه لا يمنع فى النهاية من القول بأن الأقليات غالبا ما تكون خاضعة ومضطهدة حتى فى أكثر المجتمعات ديمقراطية .

وتكشف هذه النقطة عن ضعف أساسى فى نظرية جون لوك . فمـع أن الحقوق الطبيعيـة تمثل حقا لا يمكن انتزاعه من الأفراد ، إلا أن خضوع الفرد لقرارات الأغلبية لا يجعل هذه الحقوق شيئا صوريا فحسب ، ولكنه يجعلها أيضا عرضة للضياع ، إذ قد تنتزعها الغالبية بشكل كامل أو جزئى . ولا أظن أننا نغالى فى اتهام لوك إذا قلنا أنه لم ينتبه انتباها كاملا لهذه المسألة الأمر الذى ربما يكون راجعا إلى أنه لم يخطر بباله أن الأغلبية فى مقدروها بالفعل أن تمارس من فنون الضغط حتى ما يعجز عنه أشد الحكام تقلبا وأكثرهم استبدادا[1] .

ولم ينظر لوك إلى تأسيس الحكومة بنفس الاهتمام الذى نظر به إلى تأسيس المجتمع . ولكنه اعتقد على أية حال انه أياما كان شكل الحكومة فلابد أن تظل السلطة النهائية ـ السيادة ـ فى المجتمع ككل ، أو بالاحرى بين يدى الغالبية التى تعتبر الحكومة وكيلة لهم فحسب ، ومن ثمة فإن قوتها تتوقف على مدى ما تتيحه لها الغالبية وتسمح به .

ما هى إذن طبيعة الحقوق والواجبات التى يربطها لوك لهذه الحكومة التى وصفها بأنها تعمل من أجل صالح المجتمع ككل .

لقد كانت غاية لوك من العقد ، وهى تقييد السلطة وتبرير ثورة ١٦٨٨ ، والدفاع عن شرعيتها ، تقتضى بالضرورة أن يكون الأعضاء جميعا أطرافا فيه . ومن هنا فقد كان لابد من

---

(١) يعتبر جون ستيورات مل Mill من أوائل المفكرين الذين انتبهوا إلى هذه المشكلة ففى اعتقاد مل أن أية ديمقراطية حقيقية لن تكون ممكنة بغير ان تمثل فيها الأقليات بطريقة عادلة . وعلى العموم فإنه مع مرور الوقت زادت المطالبة بنظام للتمثيل يمكن من الحد من سيطرة الأغلبية على ما ظهر فى الاتجاهات النقابية والاشتراكية المهنية بالذات وبخاصة فى اخريات القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين . انظر فى ذلك :

Mill, J. S., Considerations on Representative Government. London. George Routledge and Sons. Ltd. 1905. P. 257.

ويمكن الوقوف على مختلف الاتجاهات التى تطورت فيها هذه الأفكار فى كتابات العالم الانجليزى جراهام ولاس وبخاصة فى كتابيه الممتازين The Great Society (١٩١٤) و Our Soial Heritage (١٩٢١) وكذلك كتاب كول Social Theory الذى نشره فى عام ١٩٢٠ .

نسق متكامل من الالتزامات والتحريمات يوضح علاقات الاطراف بعضها ببعض وكذلك حدود هذه العلاقات ومجالاتها ، ومع أن لوك قد نظر الى السلطة التشريعية على أنها أعلى سلطة فى المجتمع إلا أنه لم يتردد مع ذلك فى أن يضع عليها من القيود ما حدد امتيازاتها فى بضعة اتجاهات يمكن إجمالها فيما يلى :[١]

أولا : أنه على الرغم من أن السلطة التشريعية (سواء أكانت فى أيدى الكثرة أو يد الفرد ودائمة أو موقتة) هو ما اعتبرها لوك السلطة العليا فى المجتمع ، فقد أكد أنها ليست سلطة مطلقة تهيمن على حياة الناس ومصائرهم . فهذه السلطة ، حتى وهى فى أوج سطوتها ، مرتبطة ارتباطا حقيقيا بخير المجتمع ومصالحه باعتبار أنه لا غاية لها سوى الحماية والحفاظ ومن ثمة فلا يمكن أن يكون لها الحق فى تدمير أو استعباد أو اضطهاد الرعايا .

ثانيا : لا تستطيع السلطة التشريعية أن تنتحل لنفسها حق الحكم بناء على أوامر أو مراسيم موقته ، ولكنها مضطرة الى أن تقيم العدالة عن طريق القضاة العادلين الذين تعينهم وتخول لهم سلطة تطبيق القانون .

ثالثا : لا يمكن للسلطة العليا أن تقدم على انتزاع الملكية إلا عن طريق الاتفاق . فلما كانت كفاية الملكية هى غاية الحكومة التى دخل الناس من أجلها المجتمع ، فإن هذا يفترض بالضرورة كما يتطلب فى نفس الوقت أن تكون هناك ملكيات خاصة بالأفراد . وعليه فمن الخطأ القول بأن فى مقدور السلطة العليا أن تقدم على فعل ما تريد أو أن تنزع من الناس ما يخصهم من ملكيات إلا إذا قبلت الأغلبية النظر فى ذلك واقرته .

رابعا : ليس فى مقدور السلطة التشريعية أن تكل سلطتها الى سلطة أخرى غيرها ، وذلك باعتبار أنها وكيلة أو مفوضة من الشعب الذى يكون له وحده الحق فى تعيين شكل المجتمع بتعيينه السلطة التشريعية والقائمين عليها .

خامسا : للمجتمع الحق فى تغيير السلطة التشريعية إذا أخلت بالثقة التى وضعها فيها .

سادسا : السلطة التنفيذية مسئولة أمام السلطة التشريعية على الرغم من انفصالهما[٢] وذلك مواجهة لما فى وضع السلطتين معا فى يد واحدة من احتمالات الطغيان والتعدى على الحريات .

ويجعلنا الاعتبار الثالث بالذات أمام موقف لوك من قضية الملكية Property باعتبار أن هذا الموقف يمثل ركنا أساسيا من أركان نظريته . وليس فى الواقع ثمة مدخل لمناقشة هذه

---

(١) Of Civil Government XI, 135 - 138, 140 - 142.

(٢) Ibid: XII. 143 - 144

المسألة أفضل من أن نراها فى ضوء تصوره العام لوظيفة الدولة وغايتها وهى توفير السلام والطمأنينة لأعضائها .

ومع أن الكثيرين يعتقدون أن هذه الغاية لا تختلف فى شىء عما ذهب اليه هوبز الا أن هذا لايعدو أن يكون اتفاقا ظاهريا فحسب ، لأن السلام والطمأنينة يتخذان عند لوك مفهوما يبدو فى الحقيقة اكثر عمقا منه عند هوبز . فعلى حين أن هوبز لم يفكر فيهما إلا باعتبارهما عزاءا أو بديلا فحسب لحالة الخوف المستمر والأخطار الطبيعية التى كانت تهدد الانسان عندما لم تكن هناك سلطة سياسية يعيش فى ظلها ، فقد نظر إليهما لوك على انهما أكثر من مجرد دوافع أو أسباب للبقاء أو الاستمرار ، لأنهما يعنيان بالدرجة الأولى امتلاك بعض وسائل الرفاهة التى يعتبر حق امتلاكها حقا طبيعيا للانسان ، وما وظيفة الدولة هنا إلا أن توفر هذه الوسائل وتقدمها إلينا وفى مقدمتها الملكية الشخصية . لا بوصفها ما ينتج القدر الأكبر من المتعة ، ولكن ما يحقق الوجود الاجتماعى للانسان كذلك[١].

وتقوم أفكار لوك فى الملكية الخاصة على وجهة نظر بذاتها[٢]. فهذه الملكية لم يكن لها وجود عند بدء الخليقة « ولكن إذا أمعنا النظر فى منطق العقل الطبيعى ، أو الكشف الالهى عرفنا أن لكل من يولد الحق فى حفظ نوعه معتمدا على الطعام والشراب وغير ذلك مما يعتبر استجابة طبيعية لحاجاتنا .. » ومع أن هذا الكلام لا يختلف فى شىء عما كان سائدا فى العصور الوسطى التى نظرت الى الملكية على أنها أمر مشاع بين الجميع ، إلا أنه من هذه الزاوية ذاتها يظهر سؤال عن الكيفية التى تأدت بها ملكية الأفراد « فى تلك المجالات التى وهبها الله لكافة البشر .. »

ويقرر لوك هنا مسلمة أساسية على غاية من الأهمية . فالفرد له حق طبيعى فى كل ما يعتبر نتاجا لعمله « وبالرغم من أن الأرض وسائر ما عليها من مخلوقات أدنى تعتبر حقا مشاعا للجميع .. فإن لكل رجل الحق فى « ملكية » شخصية خاصة به .. وهو حق خاص به وحده ومتصل بذاته ويتمثل فى الوظيفة التى يؤديها جسده والعمل الذى تنجزه يداه ... وإذن فهو يمزج ما وهبته الطبيعة بجزء من ذاته مكونا بذلك ملكيته الخاصة مستبعدا حالة الشيوع الطبيعية ، بمعنى أنه يحرم الآخرين من الحق المشاع الذى منحته الطبيعة لهم ... » وفى الواقع فإن أحدا لا يسعه إلا أن يعجب بالمهارة الفائقة التى حاول لوك أن يوفق بها بين التوزيع غير العادل لثمرات العالم وخيراته ، وبين مقدمته الأصلية القائلة بالمساواة . ويظهر نجاح لوك فى هذا بالنسبة الى مسألة الملكية الشخصية بصفة خاصة ، فهو يقرها طالما أنه نتاج للعمل والجهد الخاصين وطالما كانت مرتبطة باستخدامات الانسان لها .

---

(١) Gay, P.: The Dilemma of Democratic Socialism, Columbia Press N. Y. Second Printing. 1954. P. 87

(٢) of Civil Government. Op. cit. V. 25 - 29, 31 - 33., 40 - 46, 47.

انظر ملحق النصوص ... النص رقم (٨)

ووفقا لوجهة النظر هذه فقد اعتقد لوك أن الانسان لن يرغب فى حيازة ملكية تفوق ما يحتاج اليه ، ومن ثم يكون مجالها متاحا للجميع ، أما معنى هذا فهو أن الثروة الطبيعية قد اكتسبت عنده صفة جديدة بما أسبغه الانسان عليها من جهد شخصى استحق معه أن يكون مالكا لها .[1] ومع ذلك فإن الشىء الغريب هو أن هذه النظرية التى أراد لوك أن يمهد بها للرأسمالية ، قد أدت من ناحية أخرى إلى النظرية القائلة بأن العمل Labor أساس القيمة وبذا يمكن القول أن كل من الرأسماليين والاشتراكيين قد استخدمها وأفاد بها فى التدليل على صدق ما أراد كل من زاويته وبما يخدم أتجاهاته [2].

ولقد سبق أن أشرنا إلى ان لوك جعل وكالة الشعب للهيئة التشريعية وكالة موقتة وفى هذا ما فيه من إشارة صريحة إلى وجوب إلغاء هذه الوكالة إذا ما تجاوزت الهيئة التشريعية سلطاتها أو ضلت غاياتها . ومع أن هذا صحيح بوجه عام إلا أن لوك عنى مع ذلك بتحديد الحالات أو بالأحرى الظروف التى اعتقد أن الشعب فيها يصبح من حقه استرداد هذا التوكيل . وفى مقدمة هذه الظروف أن تفشل الحكومة فى أداء وظيفتها الأساسية سواء أكان ذلك نتيجة لسبب داخلى كالانقلاب أو الثورة أو سبب خارجى كالغزو أو حتى بسبب تعثر السلطة التشريعية والتنفيذية وانتقاد الشعب لهما وعدم رضائه عن تصرفاتهما باعتبار أن الشعب وحده هو الذى يحق له تحديد ما اذا كانت الحكومة قد فشلت فى الوفاء بالتزاماتها .

بيد أن من الخطأ أن يفسر المرء موقف لوك هذا بأنه تحريض ضد الحكومات أو دعوة للثورة عليها أو مبررا للانقلابات المستمرة . فقد كان لوك واضحا فى تأكيده أنه لا يوجد فى مذهبه ما يخيف الحكومات الصاحلة أو يجعلها تخشاه . ومع ذلك فالواضح أن هذا التأكيد لا يخلو من التفاؤل ذلك أن أحداث التاريخ تخبرنا بأن الشعوب كثيرا مالا ترضى عن تصرفات حكوماتها رضا كاملا حتى وإن كانت هذه التصرفات لا تستهدف شيئا سوى الصالح العام .

وعلى العموم فإن الشىء الهام الذى ينبغى أن ندركه هنا هو أن الحكومة ولو أنها تعتبر من وجهة نظر لوك حكومة ساقطة من الناحية الشرعية إذا بعدت عن أهدافها . إلا أن سقوطها

---

(١) وجدت فلسفة لوك التى تؤكد حق الملكية ، وحق الحرية وترتكز اليهما تأييدا بالغا من الطبقة الرأسمالية فى القرن السابع عشر . إذا اعتبرت أساسا لنظرية الحرية الاقتصادية التى سادت بصفة خاصة فى القرن التاسع عشر . ولكن بدات تظهر ردود فعل لهذه النظرية فى الملكية نتيجة لسوء توزيع الثروة مما هيأ لظهور الاتجاهات الاشتراكية . ومع ذلك نجد تجاوبا فى النظرة الى الملكية بين لوك وبين بعض المفكرين الاشتراكيين من أمثال جراهام ولاس وهارولد لاسكى من حيث اعترفهم بالملكية الخاصة إذا كانت نتيجة للجهد والعمل وطالما كانت فى حدود لا تسمح بالاستغلال أو مساندة النظام الرأسمالى وتقويته . وبذا فقد أكد ولاس ووافقه فى ذلك لاسكى الوظيفة الاجتماعية والطابع الاجتماعى للملكية . انظر فى ذلك كتاب لاسكى « اصول علم السياسة » الجزء الثانى من الترجمة العربية صفحة ٥٧

(٢) Gay. P. The Dilemma of Democratic Socialism. Op. cit. P. 88.

الواقعى لا يكون فى العادة إلا إذا أهملت الأمانة التى وكل الشعب لها صيانتها بدرجة تكفى لاثارة الهياج والاضطراب . فالشعوب ولو أنها كثيرا ما تتحمل من حكامها وساستها ألوانا من الظلم والضغوط . إلا أنها غالبا ما لاتدرك خطورة مصيرها إلا إذا استمرت هذه الانحرافات ، فلا يكون أمامها من ثم سوى الثورة والاقدام على اختيار الهيئة التى ترى أنها أقدر على تحقيق الغاية التى اقيم من أجلها الحكم أول ما أقيم . والمهم هو أن لوك قد سعى الى التدليل على هذا الموقف بأحداث وشواهد استمدها من تاريخ انجلترا ذاتها . فالثورة ضد حكومة الملك لم تتم إلا عندما أهمل حقوق الشعب وحاول أن يضيف الى امتيازاته والتفرد بالحكم دون الرجوع الى البرلمان . أما نتيجة ذلك فقد كانت على غاية من الوضوح حيث طرأت العديد من التغيرات فى مركز السلطة التشريعية أصبح معها حل الحكومة ضرورة واجبة .

ولعل هذه النقطة بالذات هى أوضح التبريرات وأهمها وفى الوقت نفسه أكثرها مسا لشغاف القلوب وللمشاعر . فليس هناك مبرر إطلاقا لأن يبقى الشعب على طاعته وخضوعه لحكم طاغية جبار أيا كانت الحجج التى يسوقها لاستخدام القوة فى غير موضعها السليم وبالطريقة القانونية المشروعة .

مثل هذا الحاكم لابد وأن يواجه بغضبة الجماهير . وفى مثل هذه الأحوال فلا يوجد أمام الشعب إلا أن يلجأ إلى استخدام حقه فى مقاومة هذا النوع من الحكم وإزاحته دفاعا عن نفسه وحماية لوجوده[1] .

ومهما يكن من شىء فلعل أهم المعالم التى تميز نظرية جون لوك هى تصوره للدولة ووظيفتها باعتبار أنهما مشروطتين ببضعة قيود شرعية وأخلاقية . أعنى بضعة قيود إنسانية موروثة يجب الوفاء بها .

ولقد كان من الطبيعى أن تكون هذه الحقوق موضعا لكثير من الجدل والنقاش ، ولكن أياما كانت وجهات النظر التى قيلت بهذا الصدد فالواقع أنه لايزال هناك اعتراض ، أو بالأصح ، تحفظ أساسى يتمثل فى السؤال التالى : ما هى الفائدة المرجوة من وراء هذه الحقوق إذا ما نحن سلمنا جدلا بافتراض وجودها ؟ خاصة إذا لم يكن الحكام يعرفونها ؟ أو إذا لم تكن لديهم القوة أو القدر الكافى من السلطة لجعلها حقيقة واقعة ؟

إن ما يجعلنا نتساءل هكذا هو ما نشاهده فى أماكن كثيرة من أن القوة وحدها هى التى أصبح لها الأهمية البالغة والاعتبار الأول . بل إن الكثيرين يرون أن كل الظروف التى يعيشها عالمنا المعاصر ليست سوى تأكيد لهذه الحقيقة . فالقوة هى السبيل الوحيد للحصول على

---

(١) Works., Two Treatises on Government. Op. cit. P. 18.

ما نريد وللمحافظة عليه وللاضافة فوقه . وذلك لدرجة أن لفظة الحقوق على ما فيها من رنين رائع ومعنى جذاب قد أصبحت تبدو بالنسبة الى نفر غير قليل شيئا لا جدوى منه إن لم يكن لدى الانسان مثل هذه القوة والسلطة والنفوذ .

بمعنى آخر نريد أن نتساءل ما إذا كانت مثل هذه النظرية التى تقدس الحقوق وتنبنى عليها تبدو نظرية مغرقة فى التفاؤل والمثالية وسط عالم لم يعد يعـرف سوى منـطق السيف وإرهابه ؟

لقد قيل الكثير فى انتقاد هذا السؤال الأخير بغرض التقليل من أهميته أو على الأقل الحد مما يتضمنه من تشاؤمية . ولكن هل بمقدورنا حقا أن نتجاهل أن ما نريده بالفعل وما نتطلع اليه هو نظرية فى القانون والدولة تكون أقدر على تعريفنا بالكيفية التى تدار بها الدول عمليا ؟ وباعتبار أن ذلك أجدى بكثير من مجرد الوقوف أو التعرف على تلك الشروط التى ينبغى أن تداربها ، حتى مع التسليم بما فى ذلك من اهمية ؟

وعندما نفكر بهذه الطريقة فلا استطيع أن أمنع نفسى من أن أعود فأتساءل : وما الذى يفعله الانسان إذا كان يعيش (وهو ما يحدث غالبا) تحت وطأة حكم ظالم ينتهك باستمرار أبسط القواعد القانونية ويضرب بالحقوق الانسانية عرض الحائط ؟ أو ليس الأجدر أن تمدنا النظرية السياسية والاجتماعية بمزيج من النظر والتطبيق نكون أقدر به على مواجهة مثل هذا الحكم والتعامل معه بل والتصرف حياله ، بدلا من مجرد التعريف بالظروف التى يتصف فيها الفعل بالشرعية وبالأخلاق . حتى مع تسليمنا (مرة ثانية) بأهمية ذلك وضرورته .

وعلى العموم فأيا ما كان الموقف من نظرية الحقوق بوجه عام وحقوق جون لوك على وجه الخصوص ، فإن أهميتها ترجـع الى أنها أسهمت فى تـأكيد حقيقـة أن الانسان هـو كائن أخلاقى[1] ، ومن ثم يلزم أن تكون الدولة ذاتها نظاما أخلاقيا كذلك . فقد عرف لوك أن الوجود الأفضل للفرد لابد أن يكون هو غاية الدولة وهدفها ، لا لأن هذه الغاية مرغوب فيها فحسب ، ولكن أيضا لأنها ضرورية وواجبة كذلك .

وإذا كان لوك قد أكد على القيم الأخلاقية فقد جعل ـ من الناحية الأخرى ـ للحقوق الطبيعية للأفراد المكانة الأعلى . فللأفراد ـ كما قلنا ـ أن يقدموا على الاطاحة بالحكم وبالخروج على الحكومة ، ومع ذلك فإنهم يظلون خاضعين لحقوقهم ومرتبطين بها وبما توجب عليهم من التزامات وتلك فى الحقيقة هى القيمة العظمى التى تضمنتهـا لا نظريـة لوك فحسب ، ولكن

(١) Works., Education : Some Thoughts Concerning Education,
ويمكن الرجوع فى ذلك الى مجموعة اعماله التى جمعت ونشرت فى عام ١٩٦٣ فى طبعة كلارندون (اكسفورد)

نظريات العقد جميعا أيا كانت أخطاؤها فيما يتعلق بمسألة وجود عقد تاريخى أو عدم وجوده . فقد نجح فلاسفة العقد فى أن يضعوا أيديهم على ضرورة توافر الأساس الديمقـراطى لأى مجتمع سياسى سليم .

ولقد كان لوك على وجه الخصوص واضحا كل الوضوح بصدد هذه الناحية . فللشعب أن يتصرف باعتباره ما يمثل السلطة العليا والقوة الأخيرة فيما إذا تأزمت الأمور . كما أن للشعب وحده حق إصدار القوانين وتعديل هذه القوانين فى الأشكال التى يراها وأن يضعها بين أيدى من يرى أنهم أقدر على تنفيذها تنفيذا عادلا غير متحيز أو متفرد .

وبهذه التوجهات الجريئة نجح لوك فى أن يخلق رأيا عاما جديدا ، كما نجح فى إيقاظ وإثارة قوى اجتماعية جديدة لم تكن فى عقول ولا فى قلوب الشعوب . أو من يدرى فعلها كانت قائمة فيهما أبدا ، ولكن فى حاجة فحسب الى من يزيل من فوقها جهالة وطغيان القرون .

● موضوعات وأفكار للمناقشة والحوار ●

١ ـ المؤثرات الأساسية فى فكر جون لوك السياسى والقانونى
٢ ـ مفهوم الحرية عند لوك
٣ ـ طبيعة « الشرعية » فى وجود الدولة .
٤ ـ تصور جون لوك للطبيعة البشرية
٥ ـ حالة الطبيعة بين كل من هوبز وجون لوك وانعكاس ذلك فى فكرهما القانونى والسياسى
٦ ـ أفكار لوك بصدد « الحقوق الطبيعية » للانسان
٧ ـ كيفية نشأة المجتمع السياسى عند لوك
٨ ـ القانون الطبيعى عند لوك
٩ ـ المقصود بعبارة لوك أن « الناس جميعا قد ولدوا أحرارا ومتساويين »
١٠ـ القيم الأخلاقية فى فكر لوك السياسى والقانونى
١١ـ نظرية جون لوك فى العقد أساس للديمقراطية الحديثة
١٢ـ مكانة مؤلف لوك « الحكومة المدنية » فى الفكر السياسى والقانونى المعاصرين
١٣ـ مبررات الثورة أو « شرعيتها » عند لوك
١٤ـ الطبيعة المتفائلة لنظرية لوك فى الحقوق
١٥ـ موقف جون لوك من الملكية property
١٦ـ المغزى من وراء اعتبار نظرية لوك فى الملكية أساسا للراسمالية الحديثة
١٧ـ المغزى من وراء اعتبار نظرية لوك فى الملكية أسس من أساس الفكر الاشتراكى

١٨- الأسباب التى دفعت الى الدخول فى المجتمع السياسى « المدنى »
١٩- جون لوك من أكبر المهاجمين لمذهب الاستبداد والسلطة المطلقة .
٢٠- مظاهر القوة والضعف فى « التصور » الديمقراطى لمجتمع جون لوك السياسى
٢١- « الحكومة » فى فكر لوك السياسى والقانونى
٢٢- الامتيازات و « الحدود » التى ربطها لوك بالسلطة التشريعية
٢٣- مكانة الاتفاقات والقبول الشعبى فى فكر جون لوك

● أعمال جون لوك الرئيسية ●

1 - Essays on the Law of Nature.

(هذا المؤلف عبارة عن ٨ مقالات كتبها جون لوك باللاتينية تحت عناوين لاتينية مختلفة وقد تم ترجمتها ونشرها بالانجليزية لأول مرة فى عام ١٩٥٤ . المعروف أن هذه المقالات الثمانى كان لوك قد كتبها فيما بين ١٦٦٢ و ١٦٦٤ .

2 - An Essay Conceming Human Understanding (1690)

3 - Epistola de Tolerantio (1689)

وهو المؤلف المعروف بالانجليزية باسم « A letter Conceming Tolerations »

وترجع أهمية هذا المؤلف الى أنه قد شغل تفكير جون لوك لفترة طويلة منذ شبابه المبكر وهو يدرس فى اكسفورد Oxford الأمر الذى ظل ينعكس فى فكره اللاهوتى ويغذى اتجاهاته الأخلاقية والقيمية التى مثلت خطوطا أساسية فى فكره السياسى والقانونى من بعد وهو ما يمكن تعميمه بالنسبة الى كل كتاباته الأخلاقية والدينية والتربوية . وعلى ما نجد بصفة خاصة فى رسالتيه اللتين كتبهما فى الاتجاه نفسه وربما بالروح ذاتها بعنوان :

- A Second Letter Conceming Toleration (1690).
- A Third Letter for Toleration (1692).

4 - The Reasonable ness of Christianity (1695).

5 - Some Thoughts on the Conduct of the Understanding in the Search of Truth (1762).

وبالرغم من أنه قد يبدو لأول وهلة أن هذه الكتابات وبخاصة الثلاثة الأخيرة بعيدة الصلة عن فكره السياسى والقانونى الا أنها كانت فى باطن موقفه اللاهوتى الذى حدد نظرته الى الانسان والى علاقته بالكون وبالآخرين وبالتالى السلطة ومشروعيتها وسائر المفهومات القانونية والسياسية التى حفل بها تفكيره . ومن هنا أهميتها بالنسبة لفهم هذا الفكر .

ـ أما فيما يتعلق بكتاباته السياسية والقانونية المتخصصة فهى :

1 - Two Treatises of Government (1690).

2 - Some Considerations of the Consequences of the Lowering of Interest and Raising the Value of Money (1692)

ولهذا الكتاب أهمية خاصة ليست فقط بالنسبة الى فكرة الاقتصادى ولكن ، بالنسبة ايضا الى التطور الاقتصادى فى انجلترا بالذات وظهور تلك المذاهب الفردية الآخذة بمبدأ الحرية وقيمة النقود والعمل ... الخ

3 - Short Observation on a Printed Paper, Intiteld « For Encouraging the Coining of Silver Money in England » (1695).

4 - Further Considerations Concerning Raising the Value of Money. (1695).

وربما كان من المهم أيضا الاشارة الى اسهامه فى التربية لما له من أهمية فى تقوية الالتزام الأخلاقى والاجتماعى فى الأفراد .

5 - Some Thoughts Concerning Education (1693).

وقد بلور فى هذا الكتاب وجهة نظره فى الضرورة من وراء وجود كل من الحكومة والقوة السياسية . ولكن الحال كذلك أيضا بالنسبة الى حرية الأفراد وتنمية شخصياتهم وامكاناتهم .

ـ ولعل من بين أهم ما ظهر من تراجم ذاتية وسير له ولأعماله :

1 - Holfdan O. Christophersen., A Bibliographical Introduction to the Study of John Locke.

(وقد ظهر هذا الكتاب فى عام ١٩٣٠ وأعيدت طباعته فى عام ١٩٦٨ . كما ظهرت بعد ذلك بعامين طبعة جديدة منقحة لأعماله فى عام ١٩٧٠ وهى المعروفة باسم (The Oxford Clarendon edition

2 - Peter King., The Life of John Locke. (1829) .

ظهر هذا الكتاب فى طبعة Fuller فى عام ١٨٣٠ . وترجع اهميته الى أنه رجع الى أمهات الكتابات عن لوك واخذ عنها مباشرة الأمر الذى سبغ على الكتاب ـ رغم تواضعه وضحالته ـ قيمة بالغة

3 - H. R. Fox Bourne., The Life of Jhon Locke (1867) Reissued (1969).

وهو دراسة قيمة لجون لوك على الرغم من عدم تحديد اطاره العام تحديدا واضحا

4 - Mourice W. Cranuston., Jhon Locke: A Biogrophy. (1957)

وهو عمل يعتبر على غاية من الأهمية نظرا لوضوحه وغزارة مادته وصدقها .

● قراءات متخصصة ومراجع عامة ●

1 - Richard I. Aaron., John Locke. 3 rd ed. 1971 ٬

وهو عبارة عن دراسة عامة شاملة لجون لوك (أعماله وحياته)

2 - D. J. O'connor., John Locke. (1952)

وقد اعيد نشره فى عام ١٩٦٩ مع مقدمة وافية وتعليقات دقيقة .

3 - James Gibson., Locke's Theory of Knowhedgeand its Historical Relations. 1917.

وأعيد طباعته فى عام ١٩٦٨ ويعتبر من الدراسات القيمة عن صاحبها الفيلسوف السياسى . وكيف قادته أفكاره فى العقل والمعرفة الى مواقفه من قضايا السياسة والقانون .

4 - Julian H. Franklin; John Locke and the Theary of Sovereignty. 1978.

ويشتمل هذا الكتاب على دراسة صاقبة لمقالته الثانية فى الحكم

5 - Geraint Parry., John Locke 1978.

ويشتمل على دراسة تحليلية لجون لوك باعتباره أحد شوامخ المذهب الفردى .

6 - Karen I. Vaughn., John Locke : Economist and Social Scientist (1980).

وهو عبارة عن دراسة لفكرة الاقتصادى فى ارتباطه بالاطار العام لتصوراته السياسية والقانونية .

7 - James Tully., A Discourse on Property. 1980.

8 - Collins, James D., The British Empiricists: Locke, Berekeley, Hume. 1967.

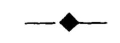
9 - Dunn, John., Political Thought of John Locke. 1969.

10- Dunning, W. A., Political Theories From Luther to Montesquieu. N. Y. 1913.

11- Cough, J. W., John Locke's Political Philosophy: Eight Studies, 2 nd ed. 1973.

12- Mc Faralane A. The Origins of English Individualism, Oxford: Blackwell. - 1978.

13- Andersón, P., Passages From Antiquity to Feudalism. London, N. Y. Left Books 1974.



الفصل الرابع

جان جاك روســو والارادة العامة (١٧١٢ - ١٧٧٨)

القاعدة هى أن أعمال المفكرين ، وليست حياتهم الشخصية هى مـا يجذب الانتبـاه إليهم ، ويجعلهم أحياء فى عقول الناس حتى بعد مرور قرون عديدة على وفاتهم . ومع ذلك فإن **جان جاك روسو Rousseau يعتبر فى رأى الكثيرين استثناءً ملحوظا لهذه القاعدة حيث يوجد ما يشبه الاجماع على أن شخصيته ، تمثل منعطفا من أخطر المنعطفات التى ولجتها العقلية** الغربية ، وارتبط ذلك بطابع الحياة المثيرة التى عاشها هذا المفكر الفيلسوف وجعلت منه انسانا مضطرب الروح ، هائما ، زائد الحســاسية ، وهى صفـات كان من الطبيعى أن تنعكس فى كتاباته وذلك الى الدرجة التى نجده أحيانا متحاملا كل التحامل وقاسيا كل القسوة على المجتمع بكل ما فيه من تقاليد وأوضاع ونظم ، على ما يظهر بصفة خاصة فى « رسالة فى منشأ انعدام **المساواة بين الناس** Discours sur L'orgine de L'inegalité Parmis Les Hommes ، **وفى أحيان** أخرى ممجدا لشأن هذا المجتمع ، ومعليا لمكانة الجمـاعة عـلى ما نجـد فى مؤلفـه « العقد **الاجتماعى** Du Contrat Social (١٧٦٢) **على وجه التحديد**[1] .

ومع أنه يسهل ملاحظة هذه الظاهرة فى أماكن كثيرة من كتاباته ، إلا أن الطابع المميز لشخصيته يظهر كأوضح ما يكون فيما سجله فى « الاعترافات » Les Confessions ، وخاصة على مدى تلك الصفحات التى وصف فيها الكيفية التى جاء بها الى الوجود على حد تعبيره . فنراه يقول « كنت ثمرة عودة أمى الى أبى ، بعد انفصال وقطيعة فرقا بينهما وقتا ... وبعد عشرة أشهر ولدت أنا ... ضعيفا .. مريضا .. وكلفت أمى حياتها . أما مولدى نفسه فقد كان **أولى بوادر حظى العاثر »**[2] .

كذلك يمكننا الوقوف على بعض جوانب شخصيته وتفكيره ونحن نقرأ تلك السطور التى حاول أن يحدد بها الغرض الذى من أجله كتب هذه « الاعترافات » فنجده يقول « والحقيقة أن

---

(١) محمود أبو زيد ، جان جاك روسو والعقد الاجتماعى ، مجلة عالم الفكر الكويتية ، العدد الثالث المجلد العاشر ، ١٩٧٨ ، صفحة ١٩٤ .

(٢) Rousseau, Jean Jacques., OEuvres Complète - 13 Vols. Hachette. 1911. Les Confessions. Vol. III. P. 1.

هدفى هنا هو أن أقدم للناس إنسانا يعيش كل طبيعته بصدق . وهذا الانسان هو انا ... وليس احدا آخر غيرى ... حقا اننى أعرف الكثيرين من الناس ، ولكنى لم أخلق أبدا مثل أيا منهم ، لدرجة أننى أكاد اعتقد بأنه لا يوجد انسان آخر يشبهنى ... وإذا لم أكن افضل منهم ، فأنا على الأقل اختلف عنهم ...[1] .

وأيا ماكانت طبيعة تحليلنا لهذه السطور ، فمن الواضح أنها تعكس خاصيتين رئيسيتين نعتقد أنهما قد ميزتا حياة جان جاك روسو الى أبعْد الحدود . فروسو - وهذا أمر واضح جدا - كان رومانتيكيا مغرقا فى الرومانتيكية ، مثلما كان حساسا بالغ الحساسية . والواقع أن حياته الخاصة ذاتها كانت مرآة صادقة تنعكس فوقها هذه الروح بكل ما اعتلج فيها من غموض ومتناقضات واضطراب . فقد امتدت يده الى السرقة ومع ذلك لم يتورع وألقى بالتهمة على فتاة تعيسة بائسة . كما هجر صديقا له كان يعانى قسوة المرض وشدته لا لشىء الا انه شعر عبئا من رعايته وتمريضه ، بالاضافة الى انه عاش فترات من حياته على كدح وعرق من كن يقعن فى حبه من النساء ، وعمل فى اكثر من وظيفة فشل فيها جميعها . وحتى عندما تعرف فى عام ١٧٥٤ على الفتاة التى قدر لاسمه أن يقترن بها إلى أن فرق بينهما الموت وهى « تيريز ليفاسير » وكانت تعمل خادما فى فندق ، ثم انجبت له عددا من الأبناء ، كان (أعنى روسو) يودعهم الواحد بعد الآخر فى ملاجىء اللقطاء متذرعا بمختلف الأسباب والمعاذير[2] .

ولكن هذه الصورة كان لها جانبها الآخر مثل الرومانتيكية تماما . فروسو هو من غير شك اشهر الكتاب الذين ارتبط اسمه بفكرة العقد الاجتماعى[3] وما انطوت عليه من لمحات وجدة وطرافة . كما انه فى جوانب عديدة من كتاباته كان يبدو فى موضع القمة بين عمالقة المفكرين والفلاسفة الذين ساندوا الاعتقاد فى الديمقراطية الحديثة وآمنوا بقدراتها وامكاناتها اللامحدودة فى تنمية الأفراد وتطويرهم .

كذلك كان يظهر فى هذه الكتابات إيمانه الراسخ بطيبة الطبيعة البشرية ونقائها من ناحية ، وبمساوىء المجتمع البشرى وشروره من الناحية الثانية ، ومن هنا فقد كان همه الوحيد أن يقدم انتقادا عنيفا للنظم السياسية والاجتماعية ، على اعتبار أن هذه النظم التى شكلت المدنية الحديثة هى التى اغرقت البشرية ومنعت الناس من أن يعيشوا تلك الحياة النقية البسيطة التى أرادتها لهم الطبيعة[4] . ولذلك فلم يكن غريبا أن يتبلور كل هذا فى روحه وفى عقله فيقدم لنا

---

(١) Ibid., P. 5

(٢) Robert K. Woetzel., The Philosophy of Freedom, Popular Library. N. Y. 1966. P. 28.

(٣) Bogardus, Op. cit., P. 203.

(٤) Lillie. Op. cit. P.P. 57 - 58.

مـؤلف « أميـل » « Emile » و« هيلويــز الجـديـدة La Nouvelle Heloise كتـابــه » العقـد الاجتماعى «ليتوج به دفاعه المجيد عن حقوق الانسان ، ونضاله المتصل ضد الديكتاتورية لا فى قلب فرنسا وحدها ولكن فى كل مكان فى العالم ، فاتهم بسبب افكاره ووجهت اليه أشنـع التهم ، وبدأت حكومة فرنسا وحكومة جنيف تضطهدانه وتطاردانه من مدينة الى أخرى . كما أحرقت كتبه ومؤلفاته ، فلجأ إلى انجلترا فى عام ١٧٦٦ حيث نزل وقتا على صديقه دافيد هيوم Hume الذى سرعان ما اشتبك معه فى خلاف فتركه غير آسف . ولم يسمح له بالعودة الى وطنه فرنسا الا فى إخريات أيامه حيث مات عجوزا محطما فى الثانى من شهر يوليو عام ١٧٧٨ ، بعد يومين أو ثلاثة أيام من ذكرى مولده السادسة والستين ، وقبـل سنوات قليلة فحسب من الثـورة الفرنسية التى اعتبر ملهمها ونبيها بأكثر من معنى[١] .

ولم يكن من قبيل المصادفة أن سمى روسو كتابه الضخم الذى هاجم فيه الحضارة والمدنية هجوما شرسا وعنيفا « العقد الاجتماعى »[٢] ، فقد كان من الطبيعى أن يتحرك فكر هذا الفيلسوف فى الاتجاه العام للتصورات التى اعتبرت العلاقة بين الأفراد الأحرار أساسا للتنظيم السياسى السليم . ذلك بالاضافة الى أن القول بـالعقد وان كـان قد عكس عبقـرية فيلسوف مثل توماس هوبز ، وارتبط بنظرية جون لوك باعتبار أن العقد كان هو المحور الذى دارت فلسفتهما السياسية وآراؤهما فى الدولة والقانون من حوله ، فقد خدم كذلك فى ربـط المقولتين الرئيسيتين اللتين أبرزت هذه الفلسفات أهميتهما ، وأعنى بهمـا من ناحيـة القول بوجود حقوق شرعية مطلقة يمتلكها الناس ومن الناحية الأخرى ، القول بأن وجود الحكومة مرهون بإرادتها وقابليتها للوفاء بهذه الحقوق التى اعتبرت حقا مشروعا لكل الناس .

أما إذا كان أصحاب نظريات العقد قد أكدوا (أو لم يؤكدوا) حدوث عقد تاريخى بين الناس ، فليس لذلك سوى أهمية ثانوية فى الواقع ، بوصفه ضرورة منطقية فحسب تـرتبط

---

(١) قد يكون من الطريف أن نذكر كيف أن وفاة روسو قد اثارت الكثير من الشكوك . فقد قيل انه مات منتحرا برصاص مسدسه ، كما اشاع البعض انه قتل بيد إحدى عشيقاته . ولكن الكشف على جثته عام ١٨٦٧ اثبت عدم صحة هذه الأقاويل والدعاوى ، والأرجح انه مات نتيجة تسمم فى الدم بسبب مرضه المزمن بالمرارة .
ولقد دفن جان جاك روسو فى جزيرة الحور ، ثم نقلت رفاته بقرار من حكومة La Convention إلى البانثيون فى عام ١٨٩٤ لتكتمل بهذا احدى المفارقات الساخرة حيث رقدت الرفاة رقدتها الأخيرة الى جوار فولتير Voltaire عدوه اللدود .

(٢) نشر « العقد الاجتماعى » فى عام ١٧٦٢ تحت عنوان طويل هو Du Contrat Social ou Principes du Droit Politique . ويتضمن ٤ كتب أساسية عالج روسو فى أولها الميثاق الجماعى وتناول فى ثانيها حقوق السيادة وحدودها . أما الكتاب الثالث فقد خصصه روسو لمعالجة الحكومات وأشكالها المختلفة ، بينما خصص الكتاب الرابع لمعالجة بعض الجوانب ذات الأهمية الخاصة فى عمل الحكومة واختصاصاتها .
ويعد كتاب « العقد الاجتماعى » اضخم آثاره السياسية كما يتميز من دون آثاره وأعماله كلها بأسلوبه الفلسفى المجرد .

بغايتهم النهائية ، وهى التعريف بشكل الدولة ونوع العلاقات التى اعتقدوا فى ضرورة ، أو بالأصح وجوب قيامها بين السلطة والفرد . وهذه على أى الأحوال هى القضية ذاتها التى بدأ منها جان جاك روسو .

(٢)

وما من شك فى أن روسو كان متأثرا بدرجة كبيرة بكتابات جون لوك وبفلسفته وآرائه السياسية والفقهية[١] . ولكن على العكس مما يذهب اليه البعض فإن ما انتهى اليه من نتائج كان يختلف عن تلك النتائج التى انتهى اليها لوك ، وذلك على الرغم من حقيقة أن نقطة البدء كانت متماثلة عند الفيلسوفين . أضف اليه أن فلسفته ذاتها كانت تفتقر بوجه عام إلى ذلك الوضوح الذى كانت تتسم كتابات لوك بها ، ويمكن القول بأنها كانت مبهمة الى حد بعيد ومليئة بالغموض والمتناقضات .

والحقيقة أن هذه الناحية لها أهميتها فيما يتعلق بفهم تفكيره السياسى والقانونى ، خاصة اذا ما اردنا أن نضع هذا التفكير فى داخل الاطار الذى تحدث من خلاله أمثال هوبز ولوك . ويرى الكثيرون أنه اذا كان بمقدورنا القول بأن « المقالة الثانية فى الحكومة المدنية » كانت انعكاسا لبساطة حياة لوك وتقدميته ، فإنه بالقياس نفسه يمكن القول بأن « العقد الاجتماعى » بصفة خاصة كان انعكاسا لاهتمامات روسو المعقدة ذاتها .

والمهم هنا هو أن هؤلاء لا يرجعون ذلك فحسب الى أن عقلية لوك كانت أكثر وضوحا أو أعمق منطقا من عقلية روسو ، ولكن أيضا (مما يعنى أن الأسباب السابقة صحيحة فى مجملها) لأن جان جاك روسو قد حاول أن يقطع فى بضعة قضايا ومسائل شائكة تضمنتها فلسفة جون لوك دون أن يدرك هو نفسه ذلك بدرجة كافية من الوضوح . وفى مقدمة هذه المسائل مسألة القبول والاتفاق على ما فيها من تشابك وتعقيدات .

ولعله قد أصبح واضحا لنا حتى الآن أن المسألة الرئيسية التى سادت الفكر السياسى والقانونى فى القرنين السادس عشر والسابع عشر قد تمثلت فى تأكيد سلطة الحاكم وتدعيم

---

(١) كانت ثقافة روسو مزيجا غريبا من القراءات والمطالعات . فقد قرأ وهو لم يزل فى السادسة من عمره بلوتارك Plutarch (Plutarchos) (٤٦ ـ ١١٩) وكذلك كثيرا من القصص وكتب الأدب والروايات . ولكنه فى الفترة ما بين عامى ١٧٢٨ و ١٧٤٠ التهم بنهم زائد كل ما كانت يداه تقع عليه من أعمال الفلاسفة والأدباء والمفكرين . فقرأ أعمال لابروبير ومنتانى Montaigne وبوسويه وفولتير وفرانسوا مارى François Marie . وقد تأثر بصفة خاصة بهذين الأخيرين الأمر الذى ظل لاصقا به فى كل فترات حياته الفكرية .

ومع ذلك فقد كانت معرفة روسو بالقدماء من المفكرين والفقهاء والفلاسفة ضئيلة نسبيا . فبالاضافة الى بلوتارك نجده قد قرأ تاسيت Tacitus وسينكا Senca والقليل من أفلاطون وأرسطو وربما فرجيل Vergil . وإن كانت معرفته بعد ذلك لماريفو وكوندياك Condillac وديدور Diderot قد ساعدته كثيرا فى بلورة تفكيره وعقليته .

سيادته ضد كل من هم دونه وهى المسألة التى ظهرت بدرجة واحدة عند كل من توماس هوبز وجان بودان .

ولكن المهم أن نلاحظ هنا أنه ما أن كادت مسألة السلطة السيادية هذه تهدأ وتستقر ، حتى بدأ جون لوك وغيره من الفلاسفة والفقهاء والمفكرين يدركون حقيقة أن الخطر لا يزال قائما ، وإن لم يكن ذلك بسبب أن « السيادة » كانت ضعيفة أو بالأصح ، لم تكن قوية بما فيه الكفاية ، وإنما لأن الحكام كانوا - على العكس من ذلك - أقوياء بما لا يقاس وبما فاق كل توقع ، حتى أنه أصبح ينظر اليهم على انهم ذاتية أو كيان منفصل ومميز تماما عن كل ما عداها فى الدولة . ومن هنا فقد كان من الطبيعى أن نجد مفكرا مثل لوك يصر على ضرورة موافقة الرعايا وعلى قبولهم .

ولكن - وهذا من الناحية الأخرى - على الرغم من أن ما قاله لوك فى هذه المسألة كان هاما وصادقا وصحيحا فى جملته على اعتبار أن القبول كان يمثل عنده الأساس الضرورى الذى يجعل الدولة كيانا شرعيا وأخلاقيا وعادلا ، فإنه لم يذهب - لسوء الحظ - إلى ما هو أبعد ، أو الى ما هو وراء ذلك ، ومن ثم فلم يستطع أن يرى شيئين بذاتهما على غاية من الأهمية وهما أولا ، عدم كفاية القبول طالما أن أفعال السيادة لا تكتسب شرعيتها إلا اذا كان القبول تاما ودائما ، وثانيا ، إن نسبة كبيرة من الديمقراطيات فى مقدورها - واقعا - أن تمارس الضغط ضد الأقليات تماما مثلما يمارس ذلك شخص واحد ضد شعب بأسره . وبتعبير آخر نريد أن نقول أن لوك فشل فى إدراك حقيقة أن هذا الاتفاق أو القبول قد يمثل فى الدولة الديمقراطية مشكلة أساسية ، مثلما هو الحال فى أكبر الدول اتصافا بالدكتاتورية وممارسة للقهر والطغيان[1] .

ولكن روسو استطاع - للحق - أن يرى هذه المشكلة بوضوح ومن ثم كانت محاولة حلها هى شغله الشاغل فى العقد الاجتماعى . وإذا كان بمقدورنا من الآن أن نقول أن هذه المحاولة لم تكن ناجحة تماما وذلك بسبب العديد من الأسباب بالطبع ، إلا أنها قادته - على أية حال - الى رؤية استطاع غيره من المفكرين الذين جاءوا من بعده أن يذهبوا بها الى موقف اختلف كلية ، عن الأساس الذى نلتقى به سواء عنده أو عند لوك . وأعنى بذلك تصور الدولة الشمولية ، وهو تصور لم يكن روسو يعتقد فى إمكان الوصول اليه أو حتى استخراجه من موقفه .

غير أن هذه الرؤية حتى الى المدى الذى قطعه روسو ، تشير الى حدوث تحول راديكالى فى نظرته يباعد بينه وبين التصور الذى بدأ منه جون لوك . والحقيقة أن هذا التحول يفسر لنا الكثير من مظاهر الاختلاف التى نلمسها بين بعض كتاباته المبكرة مثل رسالته فى منشأ انعدام

---

(١) Locke, J., Two Treatises of Government. Cambridge University Press. 1960.

المساواه وبين العقد الاجتماعى ، وهى اختلافات ركز عليها الكثيرون ممن كتبوا عن رسو الى درجة أنهم أكدوا وجودها حتى بين الطبعة الأولى للعقد الأجتماعى والطبعات المتأخرة .

وقد يكون من السهل أن نضرب مثالا أو مثالين على هذه المسألة . فالملاحظ أن تلك الطبعة ومعها مقالاته قد اتفقت على وصف حالة الطبيعة بأنها ظرف خيالى ، وبذلك تجاوزت تفاؤلية لوك وخاصة عندما أكدت الصورة المثالية Ideal التى رسمها روسو للطبيعة البشرية وهو ينظر الى الانسان الاجتماعى على انه ملاك ساقط Falling .

وعلى العموم فأيا ما كانت وجهات النظر التى قد يسوقها البعض لتبرير هذا التحول وتبيان دوافعه فان ما لا شك فيه هو أن روسو فى تلك الفترة المتأخرة من حياته الفكرية ، لم يعد مجرد صوت المصلح الاجتماعى الذى يرفع عقيرته ضد مساوىء وشرور المجتمع الذى يعيش فيه وينادى بالتخلص من قيود هذا المجتمع وبالعودة الى الطبيعة ، ولكنه المفكر الناضج الذى يكرس نفسه لمهمة تبرير الدولة ومنظماتها المختلفة . وان كان هذا لا يمنع من القول بأن نجاحه لم يكن كاملا ، لأنه ظل مرتبطا بموقفه الأصلى الذى كان يكتفى فيه بوصف أى موقف عملى بأنه سىء وشرير .

ومع ذلك فقد يكون من الانصاف لجان جاك روسو أن نعترف منذ الآن بأن ثمة تغير حقيقى قد حدث على يديه فيما يتعلق بمسألة القبول خاصة وأنه كان يشعر دائما بضرورة تقويم الحل الذى قدمه لوك للمسألة ، وهو ما قاده الى تصوره الخاص « بالإرادة العامة » الذى أدى بدوره إلى تصور للعلاقة بين الأفراد على نحو عكس مذهبا فى الحياة الاجتماعية يمكن وصفه بأنه كان يناقض بشكل مباشر نزعته الفردية العامة التى ميزت كتاباته الأولى[1] إذ نراه بدلا من ذلك ، يشيد مجتمعا متماسكا حيث تسود الجماعة وتعلو على الفرد .

والواقع أن روسو الذى طالما كتب أن الجماعة ليس لها شىء من الشرعية ، والذى كذب دعواها الدائمة فى مطالبة الفرد بالتضحية من أجلها ، هو نفسه الذى عاد فى « العقد الاجتماعى » يروج لمبدأ أن الأفراد يدينون للجماعة ، وبلغ به الأمر الى حد القول بأنه ما من حق لهؤلاء الافراد الا حقها[2] .

---

(١) والحقيقة أن قارىء روسو فيما عدا عقده الاجتماعى سوف يلمس على الفور سر تعلقه الشديد بالطبيعة ورغبته الجامحة فى التخلص من قيود المجتمع . بينما سوف يلحظ إذا قرأ العقد الاجتماعى ان عقده يؤدى الى جماعة مطلقة يئن فيها الفرد تحت نير سيادتها . وليس من شك فى أن روسو فى شتى كتاباته عدا العقد الاجتماعى قد ظهر بمظهر شديد العداء لقيود الجماعة وسلطاتها ومتعلقا بالطبيعة أشد التعلق ، ومن هنا يمكن القول بأن روحه العام الفردى النزعة قد انتهى فى عقده الاجتماعى الى مجتمع حبكت أطرافه وتمكنت سيادته .

(٢) Felix Ponteil., La Penseé Politique Depuis Montesquieu. Sirey. Paris - 1960. P. 26.

(٣)

فى مقدمته الرائعة التى قدم بها الكتاب الأول من « العقد الاجتماعى » جملة شهيرة صدر بها روسو هذا التقديم تقول « ان الانسان ولد حرا ، ولكنه مكبل بالأغلال فى كل مكان ولا يزال عبدا أكثر من العبيد انفسهم .. كيف حدث هذا التغيير ؟ لست أظننى أدرى . ولكن ما الذى أضفى عليه مشروعيته ؟ اعتقد أن بمقدورى أن أجيب على مثل هذا التساؤل »[1].

والحقيقة اننا لو اعتبرنا هذه الجملة كما وردت فى الطبعة الأولى من « العقد الاجتماعى » أمكن الوقوف على ما طرأ على معناها من تغيير كى يصبح منطقه متسقا مع الموقف العام الذى اعتنقه روسو فى كتاباته المتأخرة .

وقد يكون بمقدورنا تبسيط ذلك على نحو آخر . ففى الطبعة الأولى التى نشير اليها لم تكن كلمات روسو تحمل من المعانى أكثر من أن الانسان « يجب » أن يكون حرا ومستقلا على اعتبار أن ذلك يمثل أفضل صور الحياة والمعيشة بالنسبة اليه . وهذا ما يعبر تعبيرا صريحا عن الاتجاه العقلى الذى أطلق عليه البدائية الرومانتيكية أو الحنين الى حياة الطبيعة والبساطة الأولى التى كانت تسود فى العصر الذهبى وفصلتنا عنها الحياة المعقدة التى نحياها فى العصر الحديث على ما أسلفنا القول . ولكن الواضح ـ وهذا من الناحية الأخرى ـ اننا إذا أردنا أن نقرب بين هذا المعنى المبدئى ، وبين وجهة النظر التى قلنا أن روسو قد تبناها فى الطبعات المتأخرة من العقد ، فلابد وأن ننتبه إلى ما تتضمنه عبارته الافتتاحية من معانى . فالقول بأن « الانسان قد ولد حرا ولكنه مكبل بالأغلال فى كل مكان » يصبح أشبه بتأكيد صريح لمعنيين أو بالأصح حقيقتين أساسيتين هما :

أولا : ان الانسان يجب أن يكون حرا

وثانيا : ان الانسان نادرا ما يكون كذلك فى الحياة الواقعية .

ويكون معنى ذلك كله أن الحرية التى يتحدث عنها جان جاك روسو هى حرية من الواجب أن ننظر اليها على أنها شىء أكثر عمقا وفى الوقت نفسه أكثر رحابة من مجرد الفراغ ، أو ذلك السلوك الفردى المنطلق أو الذى يسعى للتحرر من كل القيود . لأن الواضح الآن هو أن روسو إنما يهدف إلى القول بنوع من المشاركة فى حياة اكثر اتساعا ، يشارك فيها جميع الأفراد بقيامهم بوظائفهم فى توافق يحفظ استمرارية الحياة وديموتها . وهو ما يمثل فى ذاته ـ إذا ما أمعنا التدقيق فيه ـ خروجا صريحا على روحه الفردى يكاد يصل به الى حد التناقض .

---

(١) انظر ملحق النصوص .... النص رقم (٩) Works, Contrat Social. I.I.

ولكن من المهم مع ذلك ـ وقد بلغنا هذه المرحلة من تحليل جملة روسو الافتتاحية أن نتقدم خطوة أخرى فى سبيل معرفة كيف تم هذا التغيير الملموس فى موقفه .

ومن الضرورى هنا أن نتذكر أمرا بذاته فى جملة روسو الافتتاحية . فروسو (كما رأينا) كان قد تساءل عن الكيفية التى تم بها التحول من مرحلة الحرية الى الحالة التى وصفها بأن الانسان قد أصبح فيها مكبلا بالأغلال . ولكن الملاحظ مع ذلك أنه تجاهل هذا التساؤل ، وحاول بدلا منه أن يجيب عن الشق الآخر من قضيته ، أو بالأصح تساؤل آخر عن الأسباب التى دفعت الى حدوث التحول ، وبالتالى مدى قانونيته أو شرعيته ، معبرا عن ذلك بقوله « إن الأقوى the strongest لا تصل قوته أبدا إلى الدرجة التى يصبح بها سيدا على الدوام إلا إذا حول هذه القوة إلى حق right ، تصبح الطاعة obedience معها واجبا duty .....

ولكن من الناحية الثانية ، حيث أنه لم تعد لأى انسان سلطة طبيعية حقيقية على غيره ، ولما كانت « القوة » لا تخلق أو ترتب « حقا » ، فلابد وأن ننتهى الى أن الاتفاقات Conventions هى أساس كل سلطة مشروعة بين الناس .... ومنذ البدء فقد كانت المشكلة التى تواجه الناس تتمثل فى إيجاد شكل من أشكال التجمع association يقوم بحماية شخص ومتاع كل عضو فيه ، ويدافع عنه بقوته المشتركة ، ويتحد فيه كل واحد بالكل لدرجة ألا يصير مذعنا أو مطيعا إلا لنفسه ، ومن ثم يبقى حرا تماما كما كان من قبل .. »[1]

تلك فى الحقيقة هى المشكلة الجوهرية التى يسعى العقد الاجتماعى الى حلها . وبالرغم من أن الفقرة السابقة تعطينا بعض المؤشرات التى لها دلالتها عن نوعية هذا الحل وكيفيته ، إلا أن الشىء المدهش هو أن روسو ما أن قرر حقيقة أن العقد قد حقق ذلك الذى أشرنا اليه ، حتى نجده يعود فيقرر ثانية أن كل فرد فى هذا التجمع قد نزل عن شخصيته وعن حقوقه كاملة للجماعة ، ومن ثم تولدت تلك الهيئة المعنوية والجماعية التى يعتبر الشعب اعضاؤها مجتمعين ، ولكنهم مواطنين ومساهمين فى السلطة العامة إذا ما كانوا متفرقين .

ولعل الملاحظة التى تستأهل الوقوف أمامها هنا ، وقبلما حتى نستطرد فى توضيح موقف روسو هى أن تصوره لمثل هذا الفرد الحر الذى يشارك فى الارادة العامة على ما عكسته جملته الافتتاحية الشهيرة ، إنما يتناقض تناقضا صريحا والقول بالعقد على ما يظهر فى كتاباته المتأخرة على وجه الخصوص . ذلك لأن العقد يقوم هنا ، تماما مثلما كان الحال عند لوك ، على أساس وجهة نظر فى الطبيعة البشرية اعتبرت الانسان مستقلا ، وتلقائيا تماما . وهذا فى ذاته مما يصعب التسليم به تسليما كاملا أو مطلقا .

---

(١) Ibid., I. I. (23 - 24).

انظر ملحق النصوص .... النص رقم (١٠) .

وقد يكون صحيحا أن العقد يمثل فى ذاته هدفا مطلوبا لأنه ما يجمع الناس معا ويجعلهم يعيشون فى جماعة بدلا من أن يعيشوا كوحدات أو ذاتيات مستقلة . ولكن من الصعب مع ذلك أن نقارن تصور الطبيعة البشرية الذى ارتبطت به فكرة روسو فى الادارة العامة ، بذلك الزعم السائد ، بأن الناس كانوا فى الأصل مستقلين بعضهم عن بعض .

والحق أننا لو رجعنا الى مفكر مثل أرسطو لوجدنا أن النظرة العضوية للمجتمع قد تضمنت منذ بداية القول أو الجهر بها اعترافا صريحا بأن الناس قد تعاونوا دائما وأنهم اعتمدوا فيما بينهم بعضهم على البعض الآخر ، لأنهم كانوا ينشدون بالاجتماع وسيلة تتكامل بها شخصياتهم .

وعلى العموم فإن الشىء الذى يبدو من كل هذا هو ان اصطلاح « الارادة العامة » يظهر معارضا لعقد جون لوك ، حتى وعلى الرغم من تسليمنا بأن روسو قد بدأ منه ، وتسليمنا أيضا بأن ثمة خاصية مميزة لهذا التصور الجديد الذى ساقه روسو عن التصور القديم للعقد .

وقصدى من ذلك تأكيد كل من التصورين على ضرورة التبرير الأخلاقى لوجود الدولة ولشرعية ممارستها للقهر والالزام ، ومحاولة كل منهما (أعنى التصورين) أن يقدم مثل هذا التبرير فانتهى لوك الذى بدأ من فرضية أن الانسان عاش عيشة تلقائية مستقلة الى أن ممارسة الدولة لهذه الوظائف لا يوجد ما يبرره سوء قبول الأفراد وموافقتهم الحرة الكاملة .

وليس من شك فى أن روسو بدأ من الموقف ذاته . ولكن الواجب الذى ينبغى ألا يغرب عن بالنا هو أن ننتبه الى تلك الصعوبات التى اعتقد أن المسألة برمتها قد انطوت عليها ، وجعلته بالتالى يسعى إلى تطوير مفهوم الارادة العامة ، مما ترتب عليه حدوث تحول فى التصور القديم للانسان وعلاقاته بالمجتمع وبالآخرين . على الرغم من أنه ينبغى علينا أن نعترف بداية بأن ذلك كله لم يغير شيئا من حقيقة أن هذه المحاولة الجديدة ، قد تطلبت مثلها مثل الموقف السابق تماما ، تقديم التبرير الشرعى لممارسة القوة والسلطان . فالقوة فى رأى روسو[1] « هى القوة الطبيعية Physical ... وأنا نفسى أخشى القول بأننى قد فشلت فى أن أرى فيها أية آثار أخلاقية . فما الاستسلام للقوة سوى نوع من الخضوع أو أمر من أمور الضرورة لا الارادة الذى يستحيل أن تكون نتائجه أخلاقية ... فبأى معنى من المعانى إذن يمكن أن يصير هذا واجبا أخلاقيا ؟ »

---

(١) Ibid., I. 3. (26 - 27) .

انظر ملحق النصوص .... النص رقم (١١) .

ومن رأيى أن روسو كان هنا أمام واحدة من أكثر تناقضاته الفكرية التى يمكن القول بأنه كثيرا ما وقع فيها ودفعت به الى مزالق الحيرة والتردد . فلم تكن المشكلة عند صاحب العقد متمثلة (عندئذ) فى مجرد صيانة الحرية الفردية على ما كان يظهر لنا فى كتاباته الأولى ، بل لابد من القول بأنها قد تجاوزت ذلك الى الرغبة فى صيانة الحرية الاجتماعية والحفاظ عليها بالدرجة الأولى . وكذا الاعتراف بالتنظيم الاجتماعى وبالسلطة القائمة .

وإذا كان تاريخ الفكر السياسى والفقه القانونى قد ذكر لنا أسماء الكثيرين ممن عارضوا شرعية ممارسة السلطة دون سند من الاتفاق ، وبرز فى هذا الصدد جروثيوس بصفة خاصة الذى أكد أن الناس يتنازلون « برغبتهم » عن حريتهم للسلطة القائمة على أمورهم ، واتخذ من ذلك سبيلا للتساؤل عما يمنع إذن أن يتنازل شعب بأسره عن حريته إذا ما أراد ذلك (وهو يشير بكل هذا الى واقعة العبودية بالذات) فقد رفض[1] روسو هذا الرأى من بدايته وذلك على اعتبار « إن التنازل عن الحرية تنازل عن الانسانية ، وتبرأ مما ترتبط بها من حقوق وواجبات ، وهو ما لا يتماشى مع طبيعة الانسان ... باعتبار أن كلمة « العبودية » Slavery أو بتعبير أدق كلمة (العبد) وكلمة (الحق) متناقضتان وكل منهما مانعة للأخرى ... » لأن مثل هذه العلاقة لا تعدو فى جوهرها إلا الخضوع لرغبات السيد the Master أيا ما كانت طبيعة الاتفاقات بينهما إن كانت ثمة اتفاقات ، فهى لا تدوم فى الحقيقة إلا بدوام قناعة هذا السيد بها ، وهذا لا يكون لشىء سوى أنها متماشية مع مصالحه ومتفقة مع وجهات نظره .

ولقد أثارت هذه القضية الكثير من الجدل والنقاش . ولكن ما يعنينا هنا هو روح المنطق الذى قاد روسو الى أن يبحث عن تفسير آخر للسلطة يتفق ووجهة نظره الخاصة فى الاتفاق العام .

ونحن لو دققنا النظر فى الموقف لوجدنا أن روسو قد حاول جاهدا أن يربط ربطا موضوعيا بين ناحيتين . فهو من ناحية لا يعترف بالسلطة النابعة من القسر والارهاب ، كما نجده - وهذا من الناحية الأخرى - قد اعتبر القبول أمرا ضروريا لتبرير السلطة وممارستها لوظيفتها .

ومع ذلك فلابد من الانتباه إلى أنه فى كل هذه الحالات كان للقبول معنى خاصا بالنسبة اليه . فالقبول ليس أمرا مطلقا يرجع الى القبول الأصلى ، ولكنه قبول تتضمنه الارادة العامة التى تعبر عنه باستمرار .

والحق أن هذا هو بالذات ما قصد اليه عندما أكد على تلك المعانى التى عرضنا لها من قبل وهو يعلن أن ليس لانسان سلطة طبيعية على انسان آخر ، وان القوة لا ترتب حقا ، ومن ثم

---

(١) Ibid., I. I. (27)

انظر ملحق النصوص .... النص رقم (١٢)

فيستتبع ذلك كله أن الاتفاق العام لابد وأن يكون الأساس الوحيد لكل سلطة شرعية تقوم بين الناس على ما سبقت الاشارة .

(٤)

ولكن ما هى بالتفصيل طبيعة هذا النظام الأخلاقى الذى يقول بـه روسو ؟ ومـا هى خصائصه ومقوماته الأساسية ؟

لقد آن الآوان أن نقف على بعض جوانب الاجابة التى يسوقها روسو على هذه التساؤلات فهو يقول « إننا لو فهمنا عبارات العقد فهما سليما وجدنا أنها تشير إلى شىء واحد هو التحالف الشامل للمجتمع بأسره يحول فيه كل رابطة أو جماعة كافة حقوقها للمجتمع ككل . وبالنظر إلى أن كل منها وكذلك كل فرد قد منح ـ وهذا من ناحية ـ نفسه كلية ، فإنه يستتبع ذلك أن تصبح الظروف واحدة بالنسبة الى الكل ... ونتيجة لذلك فلن تكون هناك اذن أية مصلحة لأى فرد فى أن يغيرها أو يجعلها مرهقة وقاسية بالنسبة الى الآخرين ... بل إن هذا التحالف أو الاتحاد لما كان قد تم دون ما اكراه أو ضغط ، فهو أقرب ما يكون الى الكمال ، وبالتالى فلن تكون هناك مطالب أو امتيازات خاصة تسعى اليها جماعة دون جماعة أخرى : لأنه إذا بقيت مثل هذه المطالب أو الامتيازات ، فسوف تكون النتيجة ـ وقد اصبح كل فرد فى هذه الحالة الحكم الوحيد فيما يتعلق بحالته ـ أن يطالب أيضا بأن يصبح حكما فى كل الحالات ، ومن ثم تستمر حالة الطبيعة ، ويصبح الاتحاد اما عديم الجدوى inoperative واما مؤديا الى الطغيان ... وعلى الفور فإنه بدلا من تلك الشخصيات المتفرده لكل طرف متعاقد على حدة ، فسوف يتولد من هذه العملية الاتحادية هيئة أو كيانا معنويا ذات خصائص جمعية وأخلاقية قوامه عدد من الاعضاء بقدر ما فى المجتمع من أصوات ... »[١] .

إذن فكأن العلاقة التى يرى روسو وجوب قيامها بين الناس ليست مجرد تحالف لا يتغير حال انضمام المرء اليه ، أو تحالف يتصف بدوام السلطة والنفوذ على اعتبار أنه لا يتغير ، ولكنها ـ أى العلاقة ـ على الأرجح مشاركة فعالة دائمة تتصف بالحرية وبالتلقائية وبالمبادرة . كما أنها تتطور باستمرار وتتطلع تجاه شىء نموذجى أو مثالى يصبح بمثابة الخير الحقيقى للمجتمع بأكمله .

وهكذا يمضى روسو يؤكد على هذه الناحية فى أكثر من مكان واحد من كتاباته . فالتحول من مرحلة الطبيعة الى المرحلة المتمدينة يخلق بالحتم تغيرا ملحوظا ومميزا فى الانسان إذ يحل

---

(١) Ibid., I. 6 (33 - 34) .

انظر محلق النصوص .... النص (١٣)

فى تصرفاته حكم العقل (العدالة) بدلا من حكم الغريزة أو تحكمها بتعبير أدق . كما يصّبغ سلوكياته وأفعاله بطابع أخلاقى كانت تفتقر اليه مما يعنى فى أخر الأمر أن الشهوات والرغبات تفسح الطريق لأول مرة أمام الحق . كما يفسح الدافع الطبيعى الفردى الطريق لصوت الواجب .

معناه إذن أن الانسان الذى لم يكن يرى من قبل سوى مصلحته الشخصية ، والذى كانت تسيره رغباته وشهواته وتدفع به أنانيته إلى اتيان ما يفعله ، سوّف يجد من الضرورى أن يستشير العقل ويستمع لصوته ونداثه وانما وفق مبادىء جديدة ، بعدما كان لا يسمع من قبل الا صوت نزعاته المفرطة والمتناقضة فى آن واحد معا .

وليس من الصعب أن نعبر عن ذلك كله بكلمات بسيطة ربما أعطتنا (روح) ما سعى روسو الى أن يقوله . ولعلنا لا نستطيع بهذا الصدد إلا أن نقول بأن ما يفقده الانسان بالعقد الاجتماعى هى حريته الطبيعية وحقه المطلق (بلا رقيب أو حساب) فى أخذ كل ما يستطيع الوصول اليه . ذلك بينما ما يكسبه من العقد الاجتماعى هى حريته المدنية وحقه فى ملكيته وحريته الأخلاقية التى تجعل منه سيد نفسه بالمعنى الحقيقى(١) .

غير أن من الضرورى أن نوضح هنا بضعة خصائص نعتقد أنها أساسية فى تفكير روسو السياسى والقانونى ، وأول هذه الخصائص هى تمييزه بين الحرية الطبيعية التى تتعين حدودها بواسطة الأفراد أنفسهم ، وبين الحرية المدنية التى تحددها الإرادة العامة . فالحرية الطبيعية التى يفقدها الانسان حرية زائفة ، بل هى اسم آخر للعبودية Slavery لأن طاعة الانسان لنوازعه وشهواته لاتعدو أن تكون ضربا من العبودية . بينما تقوم الحرية الحقيقية فى طاعة القانون الذى نضعه بأنفسنا ونشارك فى تقريره . أما الخاصية الثانية فهى ذلك التمييز الذى أقامه بين الملكية باعتبارها نتيجة للسيطرة والقوة ، وباعتبارها نتيجة للحق ومترتبة عليه .

---

(١) Ibid., I, 8 (36 - 37).

والحقيقة أنه يمكن القول بهذا الصدد ان روسو قد عبر ببساطة عن بعض وجهات النظر والمواقف والآراء التى سادت القرن السابع عشر والثامن عشر . فمن المعروف على سبيل المثال انه فى عام ١٦٣٥ اقام جون وينثروب Winthrop اول حاكم لولاية ماشوستس Massachusetts الأمريكية تمييزا قاطعا بين الحريات الطبيعية Natural Liberties والحريات المدنية civil والاخلاقية moral . والأولى هى حرية المرء فى أن يفعل ما يريد خيرا كان أوشرا ، بينما الثانية تعنى الحرية فى اطار من المشروعية التى تحددها علاقة الانسان بخالقه من ناحية ، ومحددات النظام السياسى الذى يرتضيه الأفراد والقانون الأخلاقى ، أى الحرية فى أن نفعل فقط كل ما هو شريف وعادل وطيب ، من الناحية الأخرى .

(انظر فى ذلك :

Winthrop, John., Selections from Early American Writers. 1607 - 1800. edited by W. B. Cairns. P. 52.

ومع أنه يسهل ملاحظة أن القضية كلها لا تزال تحمل طابع جون لوك فى كثير من جوانبها حتى فى الاسلوب الذى صيغت فيه ، إلا أنه ليس من السهل أن ننكر أن روسو قد تبنى وجهة نظر يمكن أن توصف ، وبخاصة إذا نظرنا اليها نظرة متكاملة ، بأنها تختلف اختلافا عميقا عما نجده عند لوك .

فمن الواضح ـ وهذا من ناحية ـ أن القضية تشوبها النغمة النفعية (وفى هذا يتفق كل من روسو ولوك بشكل واضح) إذ يميل كل منهما إلى ابراز المزايا والفوائد التى تنتج عن العقد . حقا لانستطيع أن ننكر أن هناك شيئا من الخسارة والتضحية بخضوع الانسان لهذا القسر ، ولكن الواضح أن هناك فائدة صرفة لا يمكن التقليل من شأنها وهو ما يتفق فيه كل من لوك وروسو حتى مع فيلسوف مثل هوبز نفسه الذى نظر الى الانسان على أنه مخلوق قادر على أن يجلس الساعات الطويلة لا يفعل سوى أن يحسب أوجه ربحه وخسارته ، وايضا على أن ينظر إلى ما هو أبعد من لحظته وموقع قدميه وأن يتصرف وفق ما يحقق فائدته ومصلحته ولو على المدى الطويل .

ولكن الواضح مع ذلك ـ وهذا من الناحية الثانية ـ أن روسو قد عاد فحاول إنكار ذلك كله وبخاصة فى الجملة ذاتها التى أكدته ضمنيا . ويظهر ذلك عندما وصف العقد الاجتماعى بأنه مشاركة فى الارادة العامة التى وصفها بأنها تتجه دائما الى الخير الاجتماعى ، وهو الأمر الذى يجعل الانسان كائنا ذكيا يتصرف على ضوء من الدراسة والتخطيط على العكس من الحيوان الذى يندفع اندفاعا أعمى ، ولا تقوده سوى شهواته ونوازعه . أو بتعبير آخر ، العقد عند جان جاك روسو هو ما يجعل الانسان نوعا من المخلوقات التى تأخذ فى اعتبارها لا نفعها الخاص فحسب ، ولكن ايضا نفع الآخرين . بل أنه لا يجعل الانسان مخلوقا عاقلا فحسب ، ولكن يجعله مخلوقا أخلاقيا بالدرجة الأولى . وفى ذلك ما فيه من اختلاف عن لوك من حيث أن لوك اعتبر الانسان أخلاقيا بالفعل حتى قبلما يوجد العقد كأساس للدولة . وقد كان ذلك هو السبب الذى جعله يصنع العقد الذى لا يقدم له شيئا فى الحقيقة سوى حمايته فحسب لبعض الأشياء مثل ملكيته الخاصة .

ولكن الأمر يختلف مع ذلك اختلافا بينا بالنسبة الى روسو . فهو يقوم فى الفائدة التى يحققها العقد للانسان وبخاصة من حيث أن العقد هو ما يتيح الفرصة أمامه لأن يظهر شخصيته ويطورها . وهذا موقف يبدو لوجه الغرابة أقرب إلى هوبز منه الى لوك وإن كان بدوره يتضمن اختلافا جوهريا يقوم فى أن نظرته إلى الطبيعة البشرية كما اتضحت لنا من خلال « العقد الاجتماعى » قد تصورت انسان ما قبل العقد كحيوان يستخدم قوته ليحافظ على حياته كما أن العقد باعتباره مشاركة فى الارادة العامة قد أيقظ بشكل عميق طبيعة الانسان وحوله إلى كائن أخلاقى يعرف قانونا آخر غير قانون الغاب . فالانسان إذ يمتثل للقانون يظل مستقلا

ومتمتعا بذاتيته وبحريته لأن القانون من صنع الافراد المتعاقدين أنفسهم ومن ثمه يكون لهم نصيبهم فى السيادة ، أضف اليه ما تتمتع به الارادة العامة من صواب على الدوام ، وما تكفله من مساواة شرعية أمام القانون ، بصرف النظر عن عدم التكافؤ الطبيعى بين الناس فى القوة أو المقدرة أو الذكاء ، وكله يمثل عند روسو خطوة واسعة إلى الأمام فى مجرى التطور البشرى ارتقى بها الانسان من الفطرة الى المدنية ، وكان العقد الاجتماعى هو وسيلته الوحيدة .

(٥)

إذا كان ذلك هو ما انتهى اليه روسو فيما يتعلق بتصوره للارادة العامة ، فينبغى أن نرى الكيفية التى استخدم بها هذا التصور ليكمل تشييد نظريته .

إن أول ما يسترعى النظر فى دولة روسو هو قوله بأن الارادة العامة هى الأسمى « فكل فعل تقوم بـه السيادة ... أى كـل فعل للارادة العـامة ، إنمـا يرتبـط بالتسـاوى بمصلحة المواطنين ... ويهدف إليه .. »[١] فما هو إذن فعل السيادة بالضبط ؟

لقد عرف روسو السيادة فى « العقد الاجتماعى » بأنها ممارسة الارادة العامة ، أو أفعال إرادة المجموع . ووصف هذه الأفعـال بأنهـا ليست اتفاقـا بين الاسمى والادنى ؛ ولكنهـا بالأحرى ارتباط بين الجسم ككل ، وبين كل عضو من اعضائه وهو ارتباط عادل لأنه يقوم على العقد ، كما أنه لا يمكن تجنبه أو الهرب منه لأن الكل يعترف به ويرضى عنه مثلما هو مفيد إذ لا يستهدف شيئا سوى النفع العام .

ونلتقى هنا بأول خاصية من الخصائص التى يقررها روسو للسيادة . فالسيادة فى نظره مطلقة وغير محدودة . ومع أنه يتفق فى هذا مع مفكر مثل هوبز ، إلا أن ثمة فارق اساسى يقوم بينهما مع ذلك . فالسلطة عند روسو لا تقوم على عقد سيكولوجى أو تاريخى مثلما الحال عند هوبز ، ولكن على القبول بمعنى روح الاتفاق الحر المرهون برضا الأفراد عن ممارسة القوة من كل الجماعة التى يعتبر العضو جزء منها . أما فيما يتعلق بالمبرر الذى يسوقه روسو لمنـح الحاكم مثل هذه السلطة المطلقة فهو أن الشعب قد سبق وعبر عن قبوله لها ورضائه عنها .

وكما أن السيادة مطلقة وبلا حدود ، فهى ايضا كلية وشاملة . ويصوغ روسـو هذا المبدأ ، أو بالأصح الخاصية الثانية من خصائص السيادة بقوله[٢]« ولما كانت السيادة هى ممارسة الارادة العامة فلا يمكن من ثمة إلا أن تكون شاملة ... ومن الناحية الأخرى ، فإنه لما

---

(١) Ibid., II. 4 (45 - 48).

(٢) Ibid., II, I (49) and II. 2(40 - 41)

كانت السيادة كائنا جمعيا ، يتحتم ألا تمثل إلا بذاتها فحسب ... إن السلطة يمكن تحويلها أو نقلها أما الارادة فلا ... ولأجل السبب نفسه الذى اعتبرت به السيادة شاملة فإنه يستحيل تجزئتها كذلك .. لأن الارادة إما أن تكون عامة ، وإما أن تكون غير عامة ، بمعنى أنها إما أن تكون إرادة الشعب بأكمله وأما إرادة جزء منه .. وفى الحالة الأولى تصبح الارادة المعبر عنها من قبيل السيادة التى تمثل قانونا ، على حين لا تعدو فى الحالة الثانية أن تكون إرادة متخصصة ، أو هى عمل من أعمال الحكم أو وسيلة من وسائل تطبيق الأوامر التى يصدرها الشعب صاحب الحق فى صنع القوانين ... »

ويقودنا هذا إلى الخاصية الثالثة التى تتمتع بها السيادة . فعند روسو الحاكم هو أصل القانون ومنبعه . فالقانون لا يكون صحيحا إلا إذا صدر عن الارادة العامة ، ولذا فإنه من الضرورى أن ينبثق من الشعب وأن ينصب على الصالح العام . أما القرارات التى تأتى عن غير هذا الطريق مثل تلك التى تصدرها هيئة ما أو مصلحة أو غير ذلك ، فهى لا تمثل قانونا أو عملا من أعمال السيادة ، وانما هى وسيلة أو عمل فحسب من وسائل الحكم . وهى فى أعلى حالاتها لا تعدو أن تكون إعلانا أو قرارا من القرارات . وواضح من ذلك أن أفكار روسو عن القانون تقترب فى كثير من جوانبها من الأفكار الحديثة الخاصة بالقانون الدستورى الذى ينظم طرائق أداء الادارة لوظائفها .

ولقد ترتب على هذه النظرة للسيادة باعتبارها مقدسة ولا تقبل التصرف بضعة اشياء تعتبر جوهرية فى تفكير روسو . فقد اعتقد هذا الفيلسوف أن السيادة لابد إذن وأن تكون مثالية وواقعية ايضا فى آن واحد . ولأنه اعتقد أن القانون لا يصدر إلا عن إرادة مجموع الشعب وهو ما اسماه الارادة العامة مميزا فى ذلك بينها وبين إرادة المجتمع من حيث أنهما لا يتطابقان أبدا ، فقد كان من الطبيعى إذن أن يفضل الديمقراطية المباشرة[1] ويضعها فى مكانة ممتازة

---

(١) يصنف الكتاب عادة الديمقراطية فى نوعين : الاول الديمقراطية المباشرة أو المحضة والثانى الديمقراطية النيابية أو التمثيلية . وتعنى الديمقراطية المباشرة نظاما للحكم يحكم فيه الشعب نفسه بنفسه عن طريق الاجتماع فى جمعيات عمومية أو اجتماع عام مثلما كان الحال فى المدن الاغريقية . ولا يتحقق هذا النظام إلا فى الجماعات السياسية الصغيرة المحدودة باعتبار أن تحققه امر مستحيل فى الدولة الحديثة المترامية الاطراف .
أما الديمقراطية النيابية أو التمثيلية كما يطلق عليها عادة ، فهى النظام السياسى الذى تصاغ فيه إرادة الدولة ويعبر عنها بواسطة وكالة هيئة صغيرة نسبيا من الأشخاص المنتخبين ليكونوا ممثلين للشعب ، ولابد بوجه عام من توافر بضعة خصائص بذاتها كيما يوصف أى نظام بأنه نيابى وهذه الخصائص هى اولا أنه يتعين أن يكون البرلمان منتخبا من الشعب وثانيا أن يعتبر عضو البرلمان ممثلا للأمة بأجمعها لا لناخبى دائرته فحسب وثالثا أن يستقل العضو عن ناخبيه إبان نيابته فلا يكلف بتقديم كشف حساب لهم ورابعا أن يتم الانتخاب لفترة زمنية معينة حتى لا يترتب على استقلال العضو عن ناخبيه أن تفقد الامة كل رقابة على البرلمان . (انظر ذلك كتاب الدكتور محمد طه بدوى السابق الاشارة اليه صفحة ١٢٤ وما بعدها .
(وانظر ايضا : Ford, H. J.: Representative Government. 1924. P. 3

لدرجة أنه رأى فيها افضل أشكال الحكم قاطبة . وقد كان هذا نتيجة منطقية فى الواقع لاعتقاده أن السيادة للكل وأنها غير قابلة للتصرف ، وأنها ممارسة للإرادة العامة ومزاولة لها .

وعلى العموم فقد ارتبط بهذه النظرة التى تمجد الديمقراطية المباشرة سوء ظن بالغ بالنظام النيابى لم يحاول روسو أن يخفيه ، فهذا النظام يعتبر فى رأيه دليلا على الفساد السياسى وأبعد ما يكون عن الكمال الديمقراطى لدرجة أنه يعتبر سلبا تاما للديمقراطية[1]. ففى اعتقاده أن المجلس النيابى الذى يعين اعضاؤه بالانتخاب فينظر لهم على أنهم ممثلين للأمة صاحبة السيادة لا يمثل صاحب السيادة فى شىء ، وذلك باعتبار أن السيادة لا يجوز التصرف فيها كما اسلفنا ، ومن ثمة فإن نواب الشعب لا يستطيعون أن يكونوا ممثلين له لأنهم ليسوا أكثر من نواب فحسب . والواقع أن كثيرا من الفضل فى انتباه كثير من الفلاسفة إلى هذه الناحية إنما يرجع إلى روسو . فعلى الرغم من أن الحياة الدستورية قد أصبحت من غير شك تقليدا عميق الجذور ، إلا أن هذا لم يمنع مفكرين من أمثال هارولد لاسكى Laski وجراهام والاس G. Wallas وج . د . هـ كول G. D. H. Cole وغيرهم من أن يظهروا عدم ثقتهم بالأساس الذى تتبنى عليه الديمقراطية النيابية باعتبار أن هذا الأساس يشوبه الكثير من النقص الذى يجعل الديمقراطية عاجزة ـ على الأقل فى مفهومها الغربى الحديث ـ حقيقة وعملا عن حل قضية العلاقة بين الحاكم والمحكومين أو بمعنى أدق قضية التناقض بين السلطة والحرية (٢) .

(٦)

بيد أنه لكى نكون أقدر على فهم طبيعة نظرية روسو فى الاجتماع السياسى ، يلزم أن نرى عن كثب مفهوم روسو للحكومة والصفات التى خلعها عليها . وما من شك فى أن دولة روسو هى دولة الشعب وذلك على اعتبار أنه وضع السيادة فى يد الكل . وإذا نحن اعتبرنا ذلك فلابد وأن يستتبعه بالضرورة أن يكون صاحب السيادة شيئا والحكومة شيئا آخر . وفى الواقع فقد كان هذا هو التصور الاساسى الذى بنى عليه روسو نظرته إلى الحكومة .

---

(١) G, Peter;. The Dilemma of Democratic Socialism . Op cit. P 241.

(٢) يتفق هؤلاء الفلاسفة مع روسو فى عدم قبولهم للمبدأ النيابى . وهو اتجاه ظهر بالذات وبشكل واضح مع اخريات القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين . فنجد لاسكى مثلا يذهب الى أن اطمئنان المواطن إلى ممثله الذى يختاره لا يستند إلى ذره من الادلة التى تسنده . والواقع أن ما يحدث بالفعل هو أن صلة الناخب بالمرشح تنقطع بمجرد انتهاء العملية الانتخابية ، وبالتالى تستقل المجالس النيابية طول مدة النيابة عن المواطنين وكله ليس له معنى سوى أن هذا الشكل النيابى لا يعدو أن يكون صورة فحسب من صور تعيين الهيئة الحاكمة دون أن يمس فى شىء قضية الديمقراطية فى جوهرها طالما أنها تخفق فى تنمية المقدرة فى معظم الناس للهيمنة على مصائرهم السياسية .

(انظر ذلك Laski, H. J.; Liberty in the Modern State, New edition. London, George Aellen and Unwin. Ltd. 1948.

وانظر ايضا كتاب جراهام ولاس الشهير Human Nature in Politics وبخاصة فصله عن الحكم النيابى .

أن الحكومة بالنسبة إلى روسو ليست أكثر من كونها وكيل بين الشعب باعتباره صاحب السيادة ، وبين الشعب باعتباره موضوعا أو رعية . بمعنى أنها أداة اتصال ، أو هي العضو الذي يعبر الشعب صاحب السيادة به عن ارادته ويصنع التغيرات بواسطته في العالم الخارجي . أو بتعبير روسو نفسه[1] « هي جسم أو وكيل لتأمين الاتصالات الحيوية الدائمة... فهي المسئولة عن تنفيذ القوانين وتأمين الحرية السياسية والمدنية ... وهكذا فإن الحكومة أو الادارة العليا كما أود أن أعبر عنها هي الممارسة الشرعية للسلطة التنفيذية سواء تحمل مسئوليتها الحاكم نفسه أو نائبه فردا كان أو جماعة .. »

والحقيقة أنه استنادا إلى ذلك فقد ذهب روسو في تصنيفه لأشكال الحكومات إلى أن هناك ثلاثة أنواع الأول حكومة يضطلع فيها الشعب أو غالبيته العظمى بأعباء الحكم بمعنى أن يصير المواطنين أو أغلبهم حكاما يتولون الوظائف العامة التي تقوم بها الحكومة وهذه هي الحكومة الديمقراطية . أما النوع الثاني فهي الحكومة الارستقراطية وتكون شئون الحكم عندئذ في أيدي عدد قليل من المواطنين الذين يصلون إلى السلطة بطريق الانتخاب أو طريق التمييز إما في الثروة أو النفوذ أو المولد . على حين تتركز الحكومة في الشكل الثالث في يد حاكم واحد يصبح هو الآمر الناهي والمرجع الوحيد في توزيع كل السلطات على الآخرين وهذه هي الحكومة الملكية . وإن لم يمنع ذلك كله روسو من أن يصر على أن الفيصل في شرعية الحكومة أو عدم شرعيتها ، إنما يقوم في الطريقة ذاتها التي تجيء بها ، كأن تكون منتخبة أو غير منتخبة . وبديهي أن أسوأ انواع الحكومات ما كان وراثيا إذ تنتفي تماما صفة الشرعية من مثل هذا النوع .

أما فيما يتعلق بالديمقراطية المباشرة أو الصرفة ، وهي الشكل الذي يفضله روسو ، فقد كان يشك كثيرا في وجودها أو حتى إمكان وجودها . فمن ناحية تبدو هذه الديمقراطية وكأنها ضد طبائع الأشياء ، كما أن ضخامة الدول تميل بالحكومات إلى زيادة سلطاتها وانقاص سلطات الشعب طالما أنه في الدول الكبيرة لا يستطيع المواطنون الالتقاء في جمع واحد ينظرون فيه احوالهم ويشرعون لوجودهم . أضف إلى ذلك استحالة تفرغ المواطنين كلهم للشئون العامة مع وجود ما هو قائم بالفعل من تفاوت حقيقي بسبب الثروة ، الأمر الذي يطبع البعض بالطغيان والبعض الآخر بالخضوع والتبعية .

لقد ظلت نظرية العقد الاجتماعي لجان جاك روسو محتفظة بنفوذها وقتا طويلا بعد وفاته حتى أن دولا كثيرة وبخاصة الولايات المتحدة الامريكية استلهمت بعض جوانبها والكثير من روحها وهي تخطط لسياساتها . كما اعتبرت هذه النظرية الروح المحرك أيضا للثورة الفرنسية ذاتها .

---

(١) Works., Contrat Social, III. I. (64 - 65)

ومع التسليم بأن روسو قد أضاف عناصر جديدة إلى نظرية العقد فلاشك فى أن تصور الإرادة العامة كان اهم هذه الاضافات جميعها إذ لا يعتبر فحسب التصور المركزى أو المحورى فى نظريته ولكنه أيضا التصور الأكثر أصالة والأكثر إثارة فى كل ما أفاد به النظرية السياسية والقانونية بوجه عام . ومن هنا يجىء الاعتقاد بصعوبة ترك روسو دون أن نبحث بشىء أكثر من التفصيل بعض جوانب هذا التصور فى محاولة لتعميقه .

إن نظرية روسو مثلها مثل أى عمل عملاق آخر لم تسلم فى أى وقت من الأوقات من النقد والتجريح . ولكن بالرغم مما وجه اليها فى هذا الصدد وبخاصة إلى تصور الارادة العامة ، فهناك انتقادين رئيسيين يمثلان أقوى ما وجه اليه من انتقادات . وترجع خطورتهما إلى أنه إذا ما ثبتت صحتهما فلابد وأن يؤثر ذلك فى قيمة نظرية روسو ذاتها .

ويقوم الانتقاد الأول حول إمكانية ربط هذه الارادة العامة بالدول الكبرى . أما الانتقاد الثانى فينصب على بضعة عناصر يقال أنها تنحرف بالنظرية بعيدا عن أساسها الديمقراطى إلى وجهة شمولية . وفى النهاية نجد أنه يرتبط بكل من هاتين الناحيتين انتقاد البعض للارادة العامة على أساس أنها شىء يوتوبى غير قابل للتحقق .

وبالتأكيد فإنه فى مقدورنا أن نسقط من حسابنا هذا الانتقاد الأخير باعتبار أنه ليس من السهل مطلقا دحض نظرية أو فكرة ما لمجرد وصفها بأنها شىء يوتوبى . وإذن فلا يتبقى أمامنا سوى الانتقادين الآخريين . ولنبدأ بأولهما .

ولقد سبق أن أشرنا إشارة سريعة إلى هذه الناحية بالذات وقلنا أن الارادة العامة لا تظهر فى الدول العظيمة كشىء دائم أو مستقر . والواقع أن ثمة فى هذا الكثير جدا من الوجاهة والمنطق لأنه كلما كانت الدولة أكبر ، كان دوام الارادة العامة واستمرارها أقل ، وذلك إلى الدرجة التى يصبح من المشكوك معها القول بما إذا كانت مثل هذه الارادة موجودة بالفعل فى الدول الكبرى الحديثة . ذلك بالاضافة الى أنه كلما كبرت الدولة وزاد حجمها ، ظهرت صعوبة إقامة علاقات عضوية تربط الاجزاء بعضها ببعض والاجزاء بالكل ، ومن ثمة يصبح من المشكوك فيه بدرجة اكبر ما إذا كان يربط بينهم جميعا أى نفع أو خير عام .

وفى الواقع فإنه يمكن القول بمعنى من المعانى أن روسو بنى فكرته عن الديمقراطية متأثرا بفكرة المدينة الدولة عند ارسطو وبخاصة عندما أصر الأخير على أن الدولة الصغيرة[1]

---

(١) قرر ارسطو صراحة ان الدولة خلق طبيعى اسبق فى الظهور من الفرد والعائلة وذلك نظرا لأن الكل اسبق بالضرورة من الجزء ، ومن هنا فقد دحض ارسطو المذهب السفسطائى القائل بأن نظم المجتمع نتيجة للعرف والاتفاقات ولقد حاول ارسطو منذ البداية ان يوضح مفهوم الدولة على أساس ان هذا يساعد فى فهم العلاقة سواء بين الدولة وافرادها أو بين =

هى الأقدر على الوفاء بمتطلبات اعضائها واحتياجاتهم . كما أن روسو لابد أن يكون قد تأثر كذلك بمدينته الأولى ومسقط رأسه جينيف مما انعكس بالطبع فى تفكيره وجعله يرتبط بتصور الدولة الصغيرة التى لم تتسع حدودها بعد . وهذا هو ما فشل تلامذته فى ملاحظته فوقعوا فى خطأ محاولة تكييف تصور الارادة العامة بالدولة الحديثة المتسعة الأرجاء .

ولكن ليس معنى هذا أن المشكلة سوف تحل فور إزالة هذا التحديد لحجم الدولة . فالأرجح أنها ستظل قائمة مع ذلك ، إذ سيبقى علينا أن نتساءل : كيف يمكن لمثل هذا التصور إذن أن يخدم كأساس للتنظيم السياسى الديمقراطى ؟ أو بتعبير اخر ، ألا يصبح ضروريا من ثمة العثور على شكل أخر من أشكال التمثيل الديمقراطى ينبنى على تصور أخر غير تصور الارادة العامة ؟

من الانصاف لروسو أن نقرر أنه لم يعتقد فى وجود أساس آخر للديمقراطية ، وأنه لم يفكر فى إمكان مقارنة التمثيل بوجود الارادة العامة . وفى ضوء هذا الموقف فإنه يبدو منطقيا إصراره على استبعاد الدول العظيمة من حسابه وأن يجعل الدولة صغيرة الحجم لدرجة تكفى لاقامة ديمقراطية مباشرة . وهذا مالا يستطيع أحد أن يأخذ به الآن على أية حال .

ولكن من الناحية الأخرى ، فقد ذهب بعض النقاد إلى أن مذهب روسو إذا ما ارتبط بالدولة الكبيرة فلابد وأن يقود الى نوع من الديكتاتورية الشاملة . وحجتهم فى هذا هى أن مثل هذه الدولة يستحيل أن يقوم فيها ما يسمى الارادة العامة أو النفع العام . ولكن لما كان المفروض دائما وجود شكل أو آخر من هذا النفع العام ، فقد استدل من ذلك على أن ما يحدث هو أن نفع بعض الفئات المسيطرة هو إذن ما يصير النفع العام ، وفى ذلك ما فيه من تضحية أكيدة بالآخرين الأمر الذى يباعد بين هذه النتيجة وبين وجهة نظر روسو الأساسية . فإذا نحن أضفنا إلى ذلك كله أنه من الممكن خلق تصور صناعى للارادة العامة بواسطة وسائل الدعاية والاعلان وسائر أساليب البروباجندا الحديثة وغيرها مما يتقن استخدامه والتفنن فيه الحكومات الذكية ، فإنه يصير من الضرورى الانتباه لهذه الصعوبات جميعها التى تحيط بفهمنا للارادة العامة عند روسو لكى نكون أقدر على انصافه . بمعنى آخر ، نعتقد أنه من اللازم أن نقترب من فكر جان جاك روسو دون أن نكون متأثرين بأى تداخل أو خلط ميتافيزيقى . وأن يكون مدخلنا إليه هى نظرته التى شارك بها جون لوك القائلة بأن الدولة أيا كانت طبيعة تصورنا لأصلها ومنشأها ، إنما توجد لأجل أن تجعل الحياة شيئا طيبا وممكنا لكل البشر الذين يعيشون فى ظلها .

= الدول وبعض . وفى هذا أكد أن الجماعة التى يصل عدد أفرادها الى مائة الف نسمة لا تكون دولة مثلها فى ذلك الجماعة التى لا يزيد عدد افرادها على عشرة آلاف شخص . فإقليم الدولة عند ارسطو يجب أن يكون مرئيا ككل بعين واحدة . وقد استخدم ارسطو تاكيده ذلك على اساس من الحقائق التى يمكن قياسها من حواس الانسان والذاكرة البشرية . وواضح هنا على أية حال انه كان يؤمن بصغر حجم الدولة لتكون أقدر على الوفاء بأهدافها .

● موضوعات وأفكار للمناقشة والحوار ●

١ ـطبيعة الفرد وفقا لتصور جان جاك روسو
٢ ـ حالة الطبيعة عند روسو
٣ ـ معنى عبارته « الانسان ملاك ساقط «Falling
٤ ـ موقف روسو من تصور هوبز لحالة حرب الكل ضد الكل
٥ ـ الأبعاد والمتضمنات السياسية والقانونية لتصور روسو للإرادة العامة
٦ ـ أهم الفوارق والاختلاف بين « لافيازان » هوبز « والعقد الاجتماعى لجان جاك روسو
٧ ـ « القوة لا ترتب حقا » .. مفهوم العبارة ومعناها
٨ ـ موقف جان جاك روسو من قضية « تحويل » الحق .
٩ ـ الأساس الذى تنبنى عليه « السيادة » عند روسو
١٠ـ جروثيوس وأفكاره عن إمكانية تحويل الحقوق الطبيعية
١١ـ الحريات الطبيعية والحرية المدنية أو الأخلاقية فى فكر جان جاك روسو
١٢ـ المعنى الذى يقصده روسو بقوله أن المجتمع هو سبب شرور الانسان وفساده وتعاسته
١٣ـ آثار فكر جون لوك فى تفكير روسو السياسى والاجتماعى
١٤ـ أهم الاختلافات فى كتابات روسو المبكرة والمتأخرة
١٥ـ تصور الدولة الشمولية الذى تضمنته نظريته فى العقد
١٦ـ معنى عبارته « ان التنازل عن الحرية تنازل عن الانسانية وتبدأ مما يرتبط بها من حقوق وواجبات »
١٧ـ المبررات التى يسوقها روسو للاعتراف بالسلطة وممارستها لوظائفها
١٨ـ معنى أن ما يكسبه الفرد من العقد هو حريته المدنية وأن ما يفقده هى حريته الطبيعية . ومدى اتساق ذلك بتصوره لطبيعة الانسان ولحالة المدنية والنظم الاجتماعية والسياسية
١٩ـ الخصائص النفعية فى « العقد الاجتماعى »
٢٠ـ تعريف روسو للسيادة وخصائصها
٢١ـ الفوارق بين روسو وهوبز فى تصور كل منهما للسيادة
٢٢ـ شكل الديمقراطية الذى يميل اليه روسو ويفضله .. وأسباب ذلك
٢٣ـ أشكال الحكومات عند جان جاك روسو
٢٤ـ أسباب الهجوم العنيف على كتاباته ومؤلفاته .

● أعمال جان جاك روسو الرئيسية ●

1 - Lettres de deux amauts habitants d'une petite ville au pied des Alpes, recueillies et publiés par J. J. Rousseau. 6 Vol (1761).

وهى رواية نشرت فى الطبعات اللاحقة باسم :

« La Nouvell Héloise, Eloisai or A series of Original Letters collected and Published by J. J . Rousseaus. Tras. by William Kenrick, 4 Vol, . 1761.

2 - Emile ou Del'éducation, 4 Vol (1762); Emilius and Sophia, Or, A New Systém of education, Trans, by William Kenrick, 4 Vol. 1762 - 63.

3 - Rousseau juge de Jean. Jacques: Dialogues ... premier dialogue. D'apres le manuscrit de M. Rousseau. Laissé entre les mains de M. Brooke Boothby and edited by him (1780).

4 - Les Confessions, suivies des rêveries du promeneur solitaire. 2 Vol (1782, The Confessions of J. J. Rousseau: with the reveries of the solitary walker, trans, from the french. 1783. Confessions, etc, Everyman Library. 2 Vol., 1960.

5 - Discours sur L'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes (1755 ; A Discourse upon the Orègin and Foundation of the Inequality Among Mankind, 1761)

6 - Du Contrat social: Ou, Principes du Droit Politique (1762; A Treatise on the social compat: Or, The principles of political Law, trans. from the French, 1764).

7 - Considération sur le Gouvernement de Pologne, et sur sa réformation projettée (Written 1771, published 1782)

ـ كذلك هناك بالاضافة الى تلك الأعمال والروايات والمقالات الرئيسية مجموعة الخطابات التى كتبها جان جاك روسو والتى ترجع اهميتها الى نوعية القضايا التى دارت من حولها وعكست اهتماماته الخاصة والعامة التى كانت موضع مناقشة بينه وبين أصدقائه الموسوعيين من أمثال دالمبير D'Alembert

ـ ولعل أهم البيليوجرافيات التى تناولت روسو وأعماله هى :

1 - Jeam Se'nelier., Bibliographie générale des oeuvres de J. J. Rousseau (1949).

2 - Annales de la Sociêté Jean - Jacques Rousseau

وهى تصدر بصفة غير منتظمة منذ عام ١٩٠٥

3 - Oeuvers Complétes de Jean - Jacques Rousseau (1966) «Bibliothèque de la Pléiade,» 4 Vol, (1959 - 69).

4 - Correspondance Compléte de J. Jean Jacques Rousseau. ed. by R. A. Leigh, 16 Vol. (1965 - 72)

- ومن أهم التراجم والسير الذاتية (: Biography):

1 - Jean Guehenno; Jean - Jacques Rousseau (1966) ,

وهى ترجمة حديثة حية عن أحد الأصول الفرنسية الحديثة التى نشرت فى عام ١٩٦٢ .

2 - Frederick C. Green., Jean - Jacques Rousseau; A Critical study of His life and Writing. (1955)

وقد اعيد طبع هذه الترجمة الذاتية فى عام ١٩٧٠ وهى توضح بوجه عام طبيعة العلاقة المتبادلة والتأثيرات بين حياة روسو وظروفها وأعماله وكتاباته .

3 - John Courtois., Chronologie critique de la Vie ét des Oeuvres de Jean. Jacques Rousseau.

وقد نشرت لأول مرة فى عام ١٩٢٣ / ٢٤ وأعيد نشرها فى عام ١٩٧٣ .

4 - Maurice Cranston; Jean - Jacques: The Early life and Work of Jean - Jacques Rousseau. 1712 - 1754. (1983).

● قراءات متخصصة ومراجع عامة ●

1 - BLANCHARD, William, M., Rousseau and The Spirit of Revolt. 1967.

2 - Cameron, David, R., The Social Thought of Rousseau and Burke: A Comparative Study. 1973 ,

ويركز هذا المؤلف على إبراز أوجه الشبه فى مواقف الفيلسوفين .

3 - Cassirer, Emst., The Question af Jean - Jacques Rousseau: (1932) English trans. 1954.

4 - Charvet, John, The Social Problem in the philosophy of Rousseau. 1974.

5 - Ellenburg, Stephen., Rousseau's Political Philosophy: An Interpretation from withen . 1976.

6 - Grimsley Ronald., Jean - Jacques Rousseau: A study in self - awareness, 2 d ed. 1969.

7 - Hudson, W. H., Rousseau . N. Y. Charles Scribner's Sons. 1903.

8 - Launay, Michel., Jean - Jacques Rousseau, Ecrivain Politique . 1972.

ويعتبر أول مؤلف زمنى مهتم بابراز العلاقة بين أفكار روسو السياسية وكتاباته وتصوراته الأدبية والفنية .

9 - Masters, Roger D., The Political Philosphy of Jean - Jacque Rousseau. 1968. reissued 1976.

10 - Noone, J. ; Rousseau's Social Contract: A Conceptual Analysis. 1980

11 - Plattner, Marc F., Rousseau's State of Nature : An Interpretation of the «Discourse on Inequality» 1979. .

12- Shklar, J. N. ; Men and Citizens : A' Study of Rousseau's Social Theory. 1960.

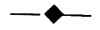
ـ ذلك بالاضافة الى القراءات العامة الآتية التى قد يجد القارىء فيها الكثير من الدقائق والتفاصيل التى تتناول فكر روسو السياسى والقانونى الى جانب فكره الدينى والأدبى بعامة :

1 - Green, F. C., Jean - Jacques Rousseau: A Critical Study of His life and Writings. 1955.

2 - Hall, J. Powers and liberties. Oxferd : Basil Blackwell, 1985.

3 - Huizinga, J. H., Rousseau, the Self - Made Man . 1976.

4 - Lublinskaya, A. D., French Absolutism: The Crucial Phase, 1620 - 1629 . Cambridege: Cambridge University press. 1968.



الفصل الخامس

السلطة والحرية فى الفكر القانونى والسياسى المعاصر

من الانصاف القول بأنه أيا كان أمر الاختلاف فى آراء فقهاء القانون وفلاسفة السياسة والمفكرين ، من حول مشكلة الحرية ووضعها اليوم ، فإن هناك ما يشبه الاتفاق بين أولئك وهؤلاء على أن المشكلة تمثل واحدة من اخطر المشكلات التى تواجه المفكر السياسى والاجتماعى . ولا ترجع خطورة الأمر فحسب إلى مجرد الاعتقاد بأن الحرية ترتبط بجوهر الحياة الطيبة وبشروطها على حد تعبير فلاسفة اليونان ، ولكن ـ وذلك هو الأهم ـ لأنها تقوم فى باطن العلاقة بين الدولة والمجتمع من ناحية ، وبين الفرد والمجتمع من ناحية ثانية ، ومن الناحية الثالثة مشروعية السلطة فى علاقتها بالفرد والمجتمع والدولة على حد سواء . وكذلك ما يطرأ على هذا الكل المتشعب من العلاقات من تغيرات بالنظر الى تغير الظروف السياسية والاقتصادية على وجه الخصوص .

ومن المسلم به عموما أن « السعادة » قد مثلت دائما الغاية النهائية التى يسعى اليها الانسان وفقا للمعايير والاعتبارات التى يتخيرها . ومع أن هذا يعتبر صحيحا بوجه عام . الا أن الوسائل ذاتها التى يستخدمها الأفراد وهم يسعون للوصول الى هذه السعادة ، تختلف ولا شك من فرد لآخر ، فقد تكون وسائل مباشرة أو غير مباشرة ، كما قد تكون وسائل مشروعة أو غير مشروعة وأخلاقية أو غير أخلاقية .

ولكن هناك من الناحية الأخرى أمر على غاية من الأهمية . فما من شك أن كل انسان يشعر أيضا بحاجته الى وجود علاقات اجتماعية تربط بينه وبين الآخرين لأجل بلوغ هذه السعادة ذاتها وكفايتها .

وبالرغم من أن هذا الشعور يمكن وصفه بأنه يعكس « حاجة » حقيقية وطبيعية لديه (أى الانسان) فان ما يحدث فى معظم الحالات هو أن الانسان يواجه هنا بالتحدى الأكبر الذى يجعل من عملية الوصول لما يسعى اليه مشكلة صعبة معقدة . والسبب فى ذلك هو أن سعادة الفرد « تتوقف » الى ابعد الحدود على سعادة الآخرين . ولكن لما كان مجال سعيه على متصل بالنشاطات الاجتماعية ومرتبطا بالضرورة بمجالات سعى الآخرين نحو الهدف ذاته ، لذلك فلابد أن يكون هناك تقابل بين التعاون Cooperation من ناحية والتعارض أو التقابل

Opposition من الناحية الثانية ، وهو تعارض يتخذ بدوره إحدى صورتين ، إذ قد ينحصر فى حدود المنافسة Competition ، وقد يتجاوز هذا النطاق ليتحول إلى صراع Conflict حقيقى يقوم بين الأطراف جميعها .

ومع أن كل هذا يبدو وكأنه لا يضيف أى جديد الى ما سبق أن قاله المشرعون والمفكرون السياسيون وبخاصة من أمثال توماس هوبز الذى مجد القوة وأعلى من شأن السلطة ذات السيادة ، وأعلن أن الصراع شىء عادى فى العلاقات البشرية لدرجة أن أصبح منطق القوة الذى يدعم من سلطة الدولة ويساندها هو المنطق السائد ، أو بالأصح ، المبدأ السائد الذى قامت عليه فلسفته كلها ، إلا ان ما ينبغى تقريره مع ذلك هو أن العقل والتجربة قد علمتا الانسان دائما ان الصراع والحرب ينتقصان كثيرا من سعادته ويهددانها بالضياع .

ومن الممكن التعبير عن ذلك كله بطريقة أخرى . فلما كان الانسان يسعى أصلا الى الحصول على أكبر قدر من السعادة ، فلابد وأن تكون نظرته الى الصراع والحرب أنهما يضادان التحقق الطبيعى لذات الانسان وكيانه ، والا كان الأمر بمثابة الاعتراف الصريح بأن سوط المروضين هو ما يجب أن يكون الرمز الأبدى لكل العصور ، وليس تسامح الانسان أو صليب المسيح على حد تعبير باسترناك(١).

ويذكر لنا تاريخ الفكر السياسى أن جانبا كبيرا من هذا الفكر ، إن لم يكن عمر الانسان بأكمله ، قد استغرقته العديد من المحاولات من أجل الوصول الى وسيلة أو أخرى للقضاء على هذا الصراع أو التخفيف من حدته على الأقل .

ومع أن ذلك قد مثل فى ذاته جوهر المشكلة الاجتماعية فى كل عصر من العصور ، فإنه يمكن القول بمعنى من المعانى ان الدرس الهائل الذى لقنته هذه المحاولات كان يقوم دائما فى أن التعبير الحر عن إرادة الأفراد وهى تبحث عن السعادة ، من المتعين عليه أن يأخذ فى اعتباره إرادة الآخرين التى تسعى – فى الوقت نفسه – الى الشىء ذاته . أو بمعنى آخر ، ضرورة أن تكون مساعى الأفراد الى السعادة فى المجتمع عملية متوازنة ، تتوافق مع احتياجات المجتمع نفسه وامكاناته وذلك على اعتبار أن توافق احتياجات الأفراد الذين يبدو كل منهم مختلفا عن الآخر ، هو بالذات ما ينبغى أن يمثل الأساس الموضوعى للمجتمع المستقر .

ولقد وضح هذا المفهوم لدى فلاسفة الأغريق بصفة خاصة . فنظر هؤلاء الفلاسفة الى امكانية تحقيق هذا التوازن بين مصلحة الفرد ومصلحة الدولة على أنه الغاية النهائية للدولة ، وذلك ارتكازا الى فكرتهم الرئيسية القائلة بأن التفاعل المتسق بين الارادات المختلفة والتوازن فيما بين المصالح المتعارضة ، هو ما يمثل أفضل الأنماط لما اعتقدوا أنه المجتمع النموذجى(٢).

---

(١) Pasternak, Boris., Doctor Zhivago. N. Y. Pantheon Book. Ins. 1958.

(٢) Aristotle., Politics. Trans by: Benjamin Jowett, in Aristotle's Politics and Potics. N. Y. The Viking Press, 1957. Book III. Ch. 6.

وهى محرة من المهم على أى الأحوال أن نلاحظ أنها لا تتعارض مع ما كان موجودا فى دولة المدينة الأغريقية من طبقية ونظم تؤكد التفاوت والتفاضل بين الأفراد مثل نظام العبودية وذلك على اعتبار أن هذا النظام كان متسقا فى آخر الأمر مع الفكرة السائدة لديهم عن العدالة . ومن ثم فلم يكن غريبا أن يعترف به النظام الاجتماعى القائم .

إلا أن هذا كله ليس معناه أن القدماء قد تمكنوا من حل المشكلة الاجتماعية . لأن العكس هو الصحيح فى الحقيقة . وتذكر لنا الأحداث أنه على الرغم من كل عظمة مفكرى الأغريق ومقدرتهم على الفهم والادراك ، فقد فشلوا الى حد بعيد فى أن يقودوا القوى الاجتماعية الواقعية فى أزمانهم[١] ، ونتيجة لذلك فقد ظلت المشكلة قائمة ، وظل المفكرون يبحثون عن مقياس أو معيار يمكن أن يشبع الروابط الاجتماعية المتبادلة أثناء سعى الفرد وراء ما يحقق سعادته بما يتلاءم وطبيعته من ناحية ، ووفقا لما يحقق الاتساق والتوافق بين المصالح المختلفة من ناحية ثانية .

وهذه النتيجة تقودنا فى الحقيقة الى أهم ما فى موضوعنا فى هذه الناحية ، من حيث أنها تضعنا وجها لوجه أمام مشكلة الالتزام السياسى بكل أبعادها ومضامينها .

وليس من شك أنه يمكن التعبير بمعنى من المعانى عن الالتزام السياسى بمصطلح العقد[٢]. وذلك على أساس العقد انه هو ما يحدد الواجبات المتقابلة وما يقوم بين الأفراد من صلات ونظم وعلاقات تتضمن فى جوهرها فكرة العدالة . فإذا ما سلمنا بذلك فيكون الأجدر إذن أن نحاول رؤية كيف يمكن أن يكون لذلك كله فعالية حقيقية فى حفظ الكيان السياسى وحمايته وهو ما يستدعى بالضرورة ان نتساءل عن الكيفية التى نظر بها الفلاسفة والمفكرون الى طبيعة هذا الالتزام وفى الوقت نفسه عن مقوماته وأبعاده وماهيته .

وهناك نقطة ينبغى الالتفات اليها هنا وهى أنه على الرغم من تزايد الاهتمام بدراسة موضوع الالتزام السياسى بأبعاده المتعددة ، فقد قوبل ذلك الاهتمام بكثير من الصعوبات :

أولا : لأن القضية فى جوهرها تمس مسا مباشرا كل جوانب المشكلة الاجتماعية

وثانيا : لأنه يعتبر بعدا أساسيا فى الحياة القانونية والسياسية على وجه الخصوص .

وعلى العموم فقد ظل هذا المفهوم يتأرجح باستمرار بين نقيضين ، أو بالأصح قطبين متقابلين يمثل وجود كل منهما ضرورة لازمة ، حيث يتأكد به وجود الآخر .

ويبدو ان الالتزام قد قام لكى يخدم ـ وهذا فى ذاته مما يثير الدهشة والاستغراب ـ كل من القطبين على السواء . وقد يكون من المفيد هنا أن نسترجع الكلمات القديمة التى سبق أن قالها

---

(١) Wallas, G., The Great Society. Op. cit. P. 15.

(٢) Barker, E., Principles of Social and Political Theory. Oxford, The Clarendon Press. 1951. P. 194.

ج . د . هـ كول Cole[1] وهو يحاول توضيح هذه الناحية فذهب الى أنه على حين قام الالتزام (العقد) بمثابة حجة قوية لحماية الفرد والوجود الفردى ضد المجتمع ، فقد استغل فى الوقت نفسه ، وربما أيضا بالقوة نفسها لخدمة الغاية المضادة .

ولقد غابت هذه الحقيقة عن الكثيرين لوقت طويل ، ولكن إذا ربطنا نحن كل هذا بفكرة العدالة ، فلا يصبح هناك أى شك فى أن الميل الى ناحية دون الأخرى ، لابد وأن تكون له أوخم النتائج وأسوأها .

وقد يكون من الطريف أن نسأل أنفسنا عن طبيعة هذه النتائج ونوعيتها ، فقد يكون فى ذلك ما يوضح لنا الأمر كله . فعندما نفكر فى الالتزام على أنه مسألة عقد وهذا هو ما اتفقنا عليه ، فالأرجح أننا سوف نواجه فى هذه الحالة بحدوث موقفين متقابلين لا يقل أحدهما عن الآخر فى الخطورة .

فمن الناحية الأولى ، قد يعترض أحد الأطراف على ما تقوم بـه الدولة من تصرفـات وأفعال ومن ثم يرفض الالتزام ويسعى إلى التحرر منه .

ولكن ـ وهذا من الناحية الثانية ـ قد يحدث أن تتمسك التجمعات المتعاقدة ككل أو على الأقل كغالبية بادعاء ان إرادتها وأفعالها ـ بصرف النظر عن طبيعتها وأهدافها ـ هى فى ذاتها أمور نهائية .

ويترتب على ذلك أن تبدو المشكلة بين هذه الموقفين وكأنها تقوم فى كيفية التوفيق بين آثار مبدأ الجماعية الذى يدعى العقد أنه يعبر عنه ، وبـين مبدأ الحكم الصـالح الذى يتضمنه مصطلح العدالة وفكرتها بما ينتج أكبر قدر من الخير العام .

ومن الممكن أن نقول ببساطة أن مواقف فلاسفة السياسـة والفقهاء والمشـرعين قـد تأرجحت دائما بصدد هذه القضية الأساسية . ومع ذلك فيمكن القول بشىء من الثقة والتأكيد أن هؤلاء الفلاسفة والمفكرين منذ أفلاطون وحتى كارل ماركس قد بنوا تصوراتهم بصدد هذه المسألة على أساس الافتراض القائل بأن هناك معايير بذاتها للتعبير عن الارادة البشرية من الممكن أن نحددها وأن نعمم بالتالى آثارها بالنسبة الى الجنس البشرى بأكمله .

ويؤيد ذلك ما نراه على الساحة من واقع فعلى . فبينما آمن البعض بالسلطة المطلقة بكل ما قد يترتب على ذلك من انتفاء كامل لحقوق الأفراد وشخصياتهم وحرياتهم الفردية ، عارض

---

(١) Cole, G. D. H., Introduction to the Social contrat and Discourses. By Jean Jacques Rousseau. London. 1913.

البعض الآخر ذلك الموقف بكل شدة وقاموا فى وجه أى تسلط أو تدخل حكومى على أية صورة من الصور . ذلك فى الوقت الذى نجد فريقا آخر يتخذ موقفا وسطا ، فسلم أنصاره بإمكانية وجود ازدواجية فى الارادة دون أن يعرض ذلك الخير العام للخطر . فكان تصورهم للمجتمع المتوافق - من هذا المنظور - أكثر اتساعا ، وذلك عندما تركوا مجالا لكل من حرية الأفراد وارادتهم الحرة ، وأيضا لفاعلية الدولة وإمكان تدخلها واشرافها من أجل تحقيق هذا الخير ، حتى وإن اقتضى الأمر فرض « قيد » أو آخر تأكيدا للتوازن بين المصالح والوسائل والأهداف المختلفة .

واذا كان موقف هوبز الصلب الذى دافع به عن السلطة المطلقة قد مثل بوضوح الاتجاه الأول بكل ما يتضمنه ذلك من هدم للحريات واهدار لها ، فقد نادى لوك بالسلطة المحدودة أو المقيدة، فترك بذلك مكانا للحرية فى المجتمع الانسانى. على حيت مضى روسو ينعى الحرية الفطرية التى أضاعتها الملكية الخاصة وما يقوم عليها ويرتبط بها من نظم متصورا أنه بدعوته الى قيام عقد يوحد بين الحكام والمحكومين ، وإقامته نوع من الإرادة العامة يودع لديها كل الحقوق ، إنما يعيد إلى الانسان هذه الحرية الضائعة . وهو ما اختلف بصدده الكثيرون على اعتبار أن روسو عندما جعل السيادة للشعب فى كل الظروف ، إنما كان يتجه الى الدولة أو الأنظمة الشمولية التى تطغى على الكيان الفردى وتخنقه[1]. وذلك على الرغم من كل ما يمكن أن يقال فى بريق الطابع الديمقراطى الذى تتسم به نظريته ، وفى تقديسه الرائع للحرية .

ولا يغرب عن البال أن روسو عندما قال بحق السيادة فى قوة السلطة ، لم يكن يفعل فى الحقيقة شيئا أكثر من أنه هرب من المشكلة كلها ، لأن اعلانه من شأن الإرادة العامة التى طالبت بأن يشارك الكل فيها ، لا يعنى سوى القول بأنها هى القوة النهائية . ولا يكون بذلك الا أنه قد أظهر جانبا وأيد هذا الجانب على حساب الجانب الآخر[2]. فحيثما كانت الارادة هى الارادة الحاكمة ، فإن النتيجة المنطقية لابد وأن تكون القوة ، بمعنى أن اصطدام الارادات لا يمكن حله إلا بانتصار الارادة الأقوى . الأمر الذى يجعل من أى مذهب فى الأرادة ينتهى الى مذهب فى القوة .

وفى الواقع فإننا نجد أقوى تعبير لهذا الاتجاه عند فردريك نيتشه Nietzsche (١٨٤٤ - ١٩٠٠) حيث يذهلنا تأكيده الصريح على أن القوة هى الأسمى Power is Supreme ، ومن ثم فإن الأمة التى تحوزها أو الفرد الذى يمتلكها ويتمتع بأكبر قدر منها هو وحده الذى يحق له أن يحيا . وعلى النقيض من ذلك فلن يجد الضعفاء والخائرين أمامهم إلا أن يتكاتفوا ويمضوا يتشدقون بفضائلهم التى تعكس مدى ضعفهم .

---

(١) Vedel, G., Manuel Elementaire de Droit Constitutionnel. Paris. 1949. PP. 191 - 193.

(٢) Gierke, Johannes Althusius. P. 318.

(٢)

إلا أن تطور الفكر القانونى والسياسى من نظرية الحق الالهى للملوك إلى نظرية السلطة المطلقة التى يقوم عليها الملك الذى يتمتع بإرادة مطلقة كما فى العقد الاجتماعى ، ثم الى السلطة المحدودة وبعدها الى نظرية فصل السلطات Seperation of Powers وبخاصة كما عالجها مونتسكيو Montesquieu واوضح فى هذه المعالجة طبيعة العلاقات ما بين السلطة التشريعية Legislative والسلطة التنفيذية Executive والسلطة القضائية Judical[١]، قد لازمة ـ استطيع أن أقول ـ تطور مماثل فى الطبقة البرجوازية المتصاعدة ، وفى الفكر الاقتصادى الذى صاحب ظهور هذه الطبقة ، ومهد بدوره للثورة الصناعية التى تجسمت احداثها وتبلورت آثارها فى القرن التاسع عشر ، مما كان له فى آخر الأمر أكبر الأثر فى دفع الفكر السياسى والقانونى فى مسارات واتجاهات جديدة لبست بها مشكلة الحرية ثوبا مغايرا الى حد بعيد[٢].

ولابد لنا أن نحدد هذا القول بشىء من الدقة . ففى ظل الدولة القومية الحديثة التى انبنت على مخلفات النظم الاقتصادية الاجتماعية الاقطاعية ، بدأ التنظيم الاقتصادى يتجه الى ضمان بناء قوى للدولة يكون قادرا على تأمين أرباح التجارة النامية ويضاعف من سيطرة الطبقة التجارية الصاعدة . وبذلك وجدت الماركانتيلية Mercantilism التى سادت الفكر الاقتصادى فى القرن السابع عشر ، واستمرت مواكبة للاقتصاد البرجوزاى الى نهاية القرن الثامن عشر تنادى بفلسفتها القائلة بأنه لما كانت النقود هى مصدر قوة الأمم ، فإن يصبح من المتعين على الدولة اذن أن تتبع سياسة تكفل لها الحصول على أكبر رصيد من المعادن الثمينة (الذهب والفضة) . وفى سبيل ذلك فلابد وأن تهتم بزيادة صادراتها مقابل استيراد أقل ما يمكن . وهى عملية تقع مسئوليتها على عاتق الدولة وليس الأفراد . ومن ثم تستدعى تنظيم الحكومة الفعال وحمايتها للصناعة والتجارة بوضع ما يكفل ذلك من تشريعات وقواعد ونظم وقوانين[٣].

ومع أنه يمكن القول بأن هذا التنظيم كان مما يتفق ونشأة الدولة القومية وما ذهب اليه أمثال هوبز وماكيافيللى وبودان وغيرهم من حيث تأييدهم للحكم المطلق ، كما كان يتفق أيضا

(١) يمكن الرجوع فى ذلك الى مؤلف مونتسكيو العملاق De L'Esprit des Loix (روح القوانين The Spirit of Laws) وكذلك الى الفصل الخاص بمونتسكيو الذى ضمناه كتابنا « القانون والنظام الاجتماعى » ، دار الكتاب للطباعة والنشر والتوزيع . القاهرة . ١٩٨٧ .

(٢) يحيى الجمل ، الحرية فى المذاهب السياسية المختلفة . مجلة عالم الفكر الكويتية . العدد الرابع (المجلد الأول) ١٩٧١ . صفحة ١٤٢ وما بعدها .

(٣) الحقيقة تمثل الماركانتيلية نظاما يسعى الى تنظيم المشروع الاقتصادى عن طريق التدخل والاشراف الحكومى اعتقادا أن ذلك سوف يؤدى الى بقاء الدول القومية القوية . وقد وصلت الماركنتيلية بصورتها المحددة الى فرنسا فى كتابات كولبير Colbert (١٦١٩ ـ ١٦٨٣) وانتشرت فى أوربا خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر والعقود الأربعة الأولى من القرن الثامن عشر حيث بدأت تواجه بهجمات الفزيوقراط ومبادىء آدم سميث .

ومصالح البرجوازية التجارية التى رأت فى الدولة القومية ما يساند ويحمى نشاطها ، إلا أن الضربة التى وجهت الى الماركانتيلية فى نهايات القرن الثامن عشر على أيدى الفيزيوقراط Physiocrates[1]، كانت من العنف لدرجة أنه نتج عنها تحول جذرى فى النظام الاقتصادى بأكمله .

ولا استطيع هنا إلا أن أذكر فحسب انهم قد شعروا بأن القيود المفروضة على التجارة قد أصبحت عبئا يثقل عليها ويعوق حريتها فى العمل ، ومن ثم كان من الطبيعى أن تتمثل ردة الفعل فى الدعوة الى أن انتاج الثروة القومية هو تماما مثل المشروع الفردى ينبغى أن يسير على هدى حريته الطبيعية وأن يسلك طريقه الخاص الذى لا تعوقه مظاهر التدخل التشريعى والتنظيمى ، وبذلك رفعت لواء سياسة حرية الفرد فى العمل أوسياسة الباب المفتوح المغرقة فى الفردية Laisser Faire Laisser Passer ، وهو المبدأ الذى قدر له أن يسود نتيجة لتعاليم آدم سميث Smith (١٧٢٣ ـ ١٧٩٠) التى أوردها كتابه ثروة الأمم Wealth of Nations (١٧٧٦) ، وكانت (اقصد هذه التعاليم) مؤذنة بقيام عصر يسود فيه الاستقلال التجارى والصناعى ، جنبا لجنب تعاليم غيره من الاقتصاديين الذين آمنوا بدورهم بأن أتباع المبادىء الاقتصادية الطبيعية والملكية الخاصة والمنافسة الحرة هى الخصائص الجوهرية للنظام الاقتصادى الذى يساير العقل[2].

ومع أن هذا المبدأ كان يعيش فى أتم وفاق مع الأخلاقيات اليوتيليتاريانية أومذهب المنفعة Utilitarianism الذى كان سائدا آنذاك ، إلا أنه لم يتخذ صفته الأساسية كنظرية اجتماعية وسياسية متكاملة تنطوى على توجهاتها الفقهية والتشريعية اللازمة إلا مؤخرا فى القرن التاسع عشر بالذات ، وبخاصة على أيدى أمثال توماس روبرت مالثوس Malthus (١٧٦٦ ـ ١٨٤٤) ودافيد ريكاردو Ricardo (١٧٢٢ ـ ١٨٢٣) وجون اليوت كيرنز Cairnes (١٨٢٣ ـ ١٨٧٥) ، ثم بعد ذلك فى وقت أكثر حداثة فى كتابات جيرمى بنتام Bentham (١٧٢٨ ـ

---

(١) والواقع أن مفهوم الحرية الفردية كان قد اصبح مفهوما محوريا منذ منتصف القرن الثامن عشر وتبلور فى تلك المذاهب المنادية بحقوق الأفراد الطبيعية وباطلاق العنان للحريات الفردية فى مختلف المجالات . وقد تبنى الفزيوقراط افكار الحرية الطبيعية والحرية الاقتصادية وهى افكار مارست تاثيرهائلا فى فرنسا وعلى وجه الخصوص خلال العقود الثلاثة التالية لعام ١٧٥٠ . وقد برز من رواد هذه المذاهب وقادته كناى Quesney ودوكورنى de Cournay وكوندرسيه Condorcet وتيرجو Turgot .

انظر فى افكار ونظريات كل هؤلاء فى : Ellwood, Charles A., «Turgot, A Neglected Social Philosopher of the Eighteenth Century,» Social Science. 10. 213 - 218.

(٢) المعروف أن آدم سميث Smith هاجم هجوما عنيفا مبادىء المذهب الماركانتالى ذاهبا الى انها علامة على الاحتكار الذى تلزم مقاومته . وقد ذهب آدم سميث الى أن الماركانتالية تضع القيود والتنظيمات التى من شأنها أن تزيد من ثروات الأغنياء على حساب الفقراء . ومع ذلك فينبغى ألا نتجاهل حقيقة أن آدم سميث بمذهبه فى حرية العمل لم يختلف كثيرا عن المركانتيلية وبخاصة من حيث العمل لحساب السلطة وذوى النفوذ على حساب الفقراء أيضا .

(انظر فى ذلك : Adam Smith., Wealth of Nations. II. P. 143)

١٨٣٢) وجيمس مل James Mill (١٧٧٣ ـ ١٨٣٦) وجون ستيورات مل Mill (١٨٠٦ ـ ١٨٧٣) وهربرت سبنسر Spencer على وجه الخصوص .(١) .

وكما قلنا من قبل فإن التحولات التى وقعت فى مجال الاقتصاد كانت متجاوبة مع تلك التى طرأت على هيكل التفكير التشريعى السياسى حيث كانت وقائع المجالين تتبادلان التأثير والتأثر بما انعكس فى تحديد مضامين المواقف السياسية والتشريعية والاقتصادية على السواء .

وقد كان المتفق عليه بوجه عام بين مؤيدى النظرية الفردية أن تبقى الدولة بعيدة عن الأفراد وألا تتدخل فى شئونهم أو أفعالهم إلا بالقدر الذى يحمى هذه الأفعال ويحافظ عليها ويصونها .

ونحن كثيرا ما نمر على مثل هذا القول مرورا عابرا ولكنه يرتبط فى الحقيقة بذلك الموقف الأكثر عمقا الذى يرتبط باعتبار الدولة نفسها شرا ضروريا لابد منه . ولأنها شر ضرورى فلا يجب من ثم أن يسمح لها إلا بأقل قدر ممكن من التدخل ،وهذا يعنى بطريقة أخرى القول بالسماح للفرد بأقصى قدر من الحرية كى يقرر بنفسه شئونه الخاصة وذلك على اعتبار أن كل قيد هو شر ، وكل بسط فى سلطة الدولة أمر ضار بالحرية الفردية . وهى قضية نجح مل Mill فى بلورتها نجاحا كبيرا ، وذلك عندما ذهب فى مقاله الشهير « فى الحرية » On Liberty والذى كرسه لحماية الفرد ضد طغيان الأغلبية إلى أن الحرية الوحيدة التى تستحق هذا الاسم هى حرية السعى إلى تحقيق خيرنا الخاص ، طالما لا نحاول أن نحرم الآخرين أو نعوق جهودهم للحصول عليه . كما أن المجتمع ليكسب كسبا كبيرا بالسماح لكل فرد أن يعيش حسبما يبدو صالحا لنفسه ، عما يصيبه من إجبار كل واحد على أن يعيش حسبما يبدو صالحا للباقين .

وهكذا يمكن القول بأن النظرية الفردية قد دفعت بالفرد إلى المقدمة كعضو فى المجتمع ، حتى أصبح هو الحقيقة الوحيدة . ويترتب على ذلك أن تصبح وظيفة الدولة الرئيسية هى أن تحمى وأن تكبح ، لا أن تربى وتنمى .

ومن الصعب أن نتجاهل المعانى الحقيقية التى يتضمنها هذا الموقف . فمن الواضح أن وظيفة الدولة على هذا النحو لا تعدو أن تكون وظيفة سلبية تنظيمية . وهى بذلك تعكس إلى حد بعيد أفكار جون لوك التى مهد بها الطريق أمام بناة المذهب الفردى وما نادوا به من آراء حول قيمة الانسان وحريته .

ومع ذلك فإن من السهل أن نرى أيضا آثار تصوير روسو لحالة الفطرة فى هذه الأفكار والاتجاهات جميعها ، وبخاصة فى الدعوة الى عدم تدخل الدولة ، والى العودة إلى الحرية الفطرية التى طالما تغنى بها . فالانسان الفرد هو إذن محور الوجود كله . كما أنه غاية فى ذاته .

(١) Bentham, J., An Introduction to the Principles of Morals and Legislation. 1789.

ومع ذلك ليس هذا كل شيء . لأنه لما كان الفرد أسبق على المجتمع وأساس وجوده ، فإن الفرد لا يمكن من ثم أن يكون الوسيلة لتحقيق أغراض المجتمع ، ولكن الصحيح هو عكس ذلك ، أى أن وجود المجتمع لا يمكن تبريره الا باعتباره وسيلة فحسب لتحقيق غايات الفرد والمحافظة على ما كان يتمتع به من حقوق طبيعية قبل نشأة المجتمع السياسى المنظم[١] .

وإذا أخذنا بذلك فيكون وجود المجتمع مرتبطا كلية بقدرته على حماية هذه الحقوق الطبيعية التى يتمتع بها الأفراد وتأكيد هذه الحقوق ، والا فقد سبب وجوده ومبرر قيامه . وكلها افكار سبق أن رددها جان جاك روسو بداية من كتاباته المبكرة مثل Discours sur Les Sciences et Les Arts (١٧٥٠) حيث بدأت تتضح المظاهر الأولى لعدائه للمجتمع الحديث وهو ما وضح بجلاء بعد ذلك فى رسالته عن منشأ انعدام المساواة بين الناس وكذلك فى العقد الاجتماعى .

(٣)

ولكن إذا اعتبرنا ما ذهب اليه هيجل Hegel (١٧٧٠ ـ ١٨٣١) من أن لا قضية thesis إلا ومعها فى الوقت نفسه نقيضها antithesis ، فإنه يصدق أن قوى المعارضة للمذهب الفردى Individualism كانت تتولد باستمرار لتسير جنبا لجنب القوى المؤيدة له .

ولقد أكد هارولد لاسكى Laski (١٨٩٣ ـ ١٩٥٠) فى مقالة له كان قد كتبها منذ فترة طويلة عن ماركس[٢] على حقيقة بذاتها فيما يتعلق بالحضارة الصناعية . ففى العقود الأولى للقرن الحالى كتب لاسكى يقول أن الحضارة الصناعية لئن كانت قد مهدت الطريق أمام المدافعين عنها فهى قد مهدته كذلك أمام الناقدين لها والمتحاملين عليها . فقد فتحت سيادة مبادىء مذهب التحرير الباب واسعا وعلى مصراعيه أمام الرأسمالية الصناعية كى تنمو وتترعرع وتزدهر . ولم يأت منتصف القرن التاسع عشر حتى كان المذهب الفردى قد قسم المجتمع الانسانى فى أوربا الى طبقتين اثنتين هما طبقة الرأسمالية الصناعية وطبقة العمال الكادحين . وكانت الطبقة الأولى تستغل الثانية استغلالا فاحشا لا يرحم .

وقد كان طبيعيا أن يلفت هذا الواقع الشاذ المريض أنظار كثير من الفلاسفة ودعاة الاصلاح الاجتماعى والقانونى ، فنبتت أفكار جديدة نجحت فى أن تبلور من حولها تيارا

---

(١) نحن لا نريد الخوض تفصيلا فى هذه الناحية ذات الطبيعة الجدلية العالية . ولكن بالنظر الى اهميتها فيما يتعلق بالعلاقة بين الفرد والمجتمع وبالتالى البناءات القانونية والسياسية ذاتها يكفينا أن نحيل القارىء الى كتاب رايمون آرون المعنون .

Main Currents in Sociological Thought (2), a Pellican Book. 1974.

(٢) Laski, H. J., « Karl Marx (An Essay) London. The Fabian Society . 1922. P. 6.

يناهض الرأسمالية والمذهب الفردى والقيم الفردية باعتبارها مصادر هذا الواقع وسنده . وهو التيار الذى تجسد مع أخريات القرن الماضى فيما يطلق عليه المذاهب والاتجاهات الاشتراكية الحديثة .

وعلى الرغم من تسليمنا بكل الاختلافات التى اتضحت فيما بعد بين هذه المذاهب والاتجاهات بعضها وبعض ، فإن الشيء اللافت على أى الأحوال أنها قد شاركت جميعها ـ على الأقل فى هذه المرحلة المبكرة ـ فى نقطة البداية التى انطلقت منها وأعنى بذلك رفضها لما روجت له نظرية العقد من وجود حقوق طبيعية للأفراد ، وبالتالى رفضها لتلك النظرة التى اعتبرت أن الفرد هو المحور الذى تقوم الحياة من حوله . وبدلا من ذلك فقد اعتبرت أن الجماعة هى الحقيقة الأساسية ، وأن حقوق الأفراد لا معنى لها إلا فى ظل التنظيم الاجتماعى . أى أنها رفضت المذهب الفردى من أساسه والاعتراف بالسلطة تمد يداها لتشمل كل جوانب الحياة السياسية والتشريعية والتربوية والاقتصادية ... الخ على السواء .

لقد كتب هيجل عن الدولة عبارة مشهورة قال فيها أن الدولة هى الفكرة المقدسة التى تعيش فوق الأرض ، وأن الفرد يستمد كل ما له من قيم من اندماجه فى أوجه النشاط التى تقوم بها الدولة[١] . كما كتب أيضا أن الدولة على الرغم من كل شيء هى تحقيق لفكرة الفضيلة الأخلاقية[٢] ، بمعنى أن الاخلاق كما رآها هيجل ليست أمرا مما يسعى اليه الأفراد كل بطريقته أو وفق هواه وكأنها شيء متحقق فى الذات الداخلية ، وإنما الاخلاق تتحقق نتيجة للعيش فى توافق مع ما تمليه الدولة من قواعد ويوجد بها من نظم وتقاليد .

ومنذ الوقت الذى كتب فيه هيجل هذه العبارات ويمكن القول بأنه قد تحددت من بعد ردود الفعل التى بدأ مفكرو السياسة ومعهم مشرعو القانون ينظرون بها الى مشكلة الحرية الفردية فى علاقتها بالدولة . وهى ردود فعل لم تخرج على أى الأحوال عن كونها إما ترديد بطريقة أو بأخرى لنظرية الدولة المثالية كما نجدها عند هيجل نفسه ، واما تخريج من هذه النظرية أريد به موقفا أو آخر .

---

(١) يعتبر هيجل فى مقدمة المساندين للمذهب المعروف فى المانيا باسم Cameralism وهو الذى يمثل بأفكاره المذهب الماركانتيلى (التجارى) الذى نجده فى انجلترا وفرنسا وبوجه عام فى مختلف انحاء اوربا الغربية وجنوب أوربا . والمعروف أنه من بين دعاة الكاميراليزم (التى بدأت أول ما بدأت كمذهب اقتصادى ثم تشعبت بعد ذلك لتتمركز من حول علم السياسة وعلم الحكم بتعبير ادق مركزة اهتماما خاصا على الدولة وكيفية بناء الدولة القوية) كثير من الاسماء اللامعة من أمثال Von Osse وسيكدورف Seckendorf واورينج Horing . حيث كانت تشغلهم جميعا قضية تطوير قوة الدولة والحكومة لتبقى الاولى فى مكانة الصدارة بين الدول والثانية أقدر على الوفاء باحتياجات الافراد .

(انظر فى ذلك : Small, Albion W., The Cameralists. Chicaago : University of Chicago Press. 1909.

(٢) Hegel, G. W. F., Philosophy of Right. Tran. by Drde, Part III. P. 150.

وقد يكون من الصعب توضيح الكيفية التى أثرت بها نظريات الحقوق الطبيعية والعقد الاجتماعى فى تفكير الأفراد سواء أكانوا من المنادين بسيادة الدولة وارتفاع شأنها أو من الذين يعلون من شأن الفرد وأهميته .

وعلى الرغم من أنه قد يوجد بعض النماذج التى قد توضح هذا التحول فى الفكر السياسى والقانونى بعامة ، فإن موقف توماس هل جرين Green بصفة خاصة ربما كان أقدر على كشف طبيعة العلاقات التى أصبحت تعمل فى الواقع الاجتماعى والسياسى ، وذلك على اعتبار أنه يعتبر من وجهة نظر الكثيرين بمثابة نقطة تحول أساسية فى القضية كلها .

والواقع أن توماس هل جرين فى أخريات القرن التاسع عشر كان قد شغل نفسه ومعه مجموعة من المفكرين والعلماء والفلاسفة الذين مثلوا التيارات المثالية (من بينهم برادلى Bradley وبوزانكيه Bosanquet) بمراجعة المثالية الهيجلية بغرض تطوير النطرية الليبرالية التى كانت سائدة فى نهايات القرن التاسع عشر .

وفى أثناء ذلك فإن جرين لم يجد أمامه سوى أن يحل محل الحرية السلبية التى اعتنقتها الراديكالية البنثامية ، تصورا إيجابيا للحرية يتمثل فى أن قوة الدولة قد تستخدم بشكل مشروع لزيادة الفرص أمام الفرد وصقل إمكاناته الذاتية . وهو ما عبر عنه بقوله « إن هيجل يفكر فى الدولة بطريقة غير مألوفة ... فما يبدو لى هو أنه ليس فى مقدورنا أن نتحدث بكفاية عن الحرية ، إلا فى ارتباطها بالأشخاص كأفراد ... ففيهم فقط يمكن أن تتحقق الحرية وبالتالى فإن تحقق الحرية فى الدولة لا يمكن أن يقصد به سوى حرية الأفراد انفسهم من خلال التأثيرات التى ... تمدهم الدولة بها وتهيؤها لهم ...

أما اعتبار هيجل للحرية على أنها متحققة فى الدولة ، فأمر لا يبدو منطقيا أو حتى متسقا مع حقائق المجتمع كما هى موجودة بالفعل ، ولا حتى مع الظروف الملائمة للطبيعة البشرية .. »[1] .

بيد أن هذا ليس معناه بأى حال أن توماس هل جرين قد نجح فى حل مشكلة العلاقة بين الدولة والحرية نجاحا تاما . بل لعل الصحيح هو عكس ذلك . فلما كان جرين نفسه واحدا من انصار مذهب التحرير ، فقد وجد نفسه أسيرا لمشكلة معقدة لعلها لم تكن فى حسبانه .

فمن ناحية ، بدا له أن مذهب حرية العمل يجد نتيجته الطبيعية فى الوضع الذى رفضه ، ذلك فى الوقت الذى بدا له ـ وهذا من الناحية الأخرى ـ أن كل من حرية هيجل وروسو تنتهيان إلى فراغ . أما الراديكالية البنثامية التى نظرت الى الدولة على أنها ذرات فلم تر الاعتماد المتبادل بين الفرد والمجتمع كما لم تر حدود استقلال أيا منهما .

---

(١) Green, T. H., Political Obligation. PP. 6 - 9.

وعندما ننظر ونفكر فى كل هذه الاتجاهات فإنا نجد أن كلا من هيجل وروسو قد تمادى بشكل ملحوظ فى تضحيتهما بالفرد ، ولكن نظرا لأن توماس هل جرين لم يستطع أن يتقبل وجهة نظر أى منهما تقبلا تاما ، فقد كان عليه أن يجد من ثم ، أساسا معقولا لحريته « الايجابية » التى تستطيع تجنب المتناقضات القائمة .

وقد تطلب ذلك من جرين أن يحاول إعادة الصيغة التى يتم بها تكيف الفرد بالقيم الاجتماعية التى تجاهلها البنثاميون . ذلك فى الوقت الذى كان عليه أيضا أن يوضح حقيقة أنه لا يوجد أى تقابل ضرورى بين النظرة الواعية القائلة بأن الأفراد هم الذين يتمتعون بالقيم ، وتلك النظرة القائلة بأن هذه القيم ليست سوى خلق تاريخى . وهو على أية حال ما لم ينجح فيه تماما لأنه فى الوقت الذى أراد أن يتجنب نتائج هيجل فيما يتعلق بالحقوق السامية والنهائية للدولة ، إذا به يسير اليها ربما مدفوعا بمنطق فلسفته الميتافيزيقية[١] .

(٤)

وبالرغم من كل ما يقال فى أن الاتجاه الاشتراكى يمثل ردة فعل عنيفة للفلسفة الفردية ، فإنه فى النهاية يكاد لا يختلف كثيرا عن العديد من النواحى التى قال بها توماس هل جرين ، بل وحتى جون ستيوارت مل نفسه وبخاصة من حيث أن الفرد يبحث بطبيعته عن كماله الذاتى .

وقد يبدو فى مثل هذا القول شيء مما يثير الاستغراب لأنهما يعتبران من أقطاب مذهب التحرير . والموقف بسيط جداً فى الحقيقة ، لأنه لا يعنى بالطبع التطابق التام مع الليبرالية ، وإنما بالأحرى نوع من الادراك الواعى لما يوجد من اختلافات جوهرية تتمثل فى الوسائل ذاتها التى تنبع لتحقيق هذا الكمال وأساليب ذلك بالنظر الى كون الفرد عضو فى المجتمع .

ولقد قيل دائما أن أية نظرية فى الحرية تبدأ من مجهود الفرد للحصول على السعادة لابد وأن تنهار لأنها لا تضع فى حسبانها أن المجتمع له حقوق بالمثل ، وهى حقوق تعتبر من وجهة نظر الكثيرين اسمى بكثير مما للفرد .

وفى الواقع فإن وجهة نظر هيجل وكذلك سائر الاتجاهات والتيارات التى أخذت عن النظرة المثالية قد اعتمدت على افتراض مماثل يدور حول التنظيم الاجتماعى : فالكل اهم من الجزء . وبناء عليه فإن مصلحة الدولة القومية لابد وأن ينظر اليها على أنها أكثر أهمية من مصلحة أى فرد أو هيئة . ويترتب عليه أن دعوى من يمتلكون السلطة والسيادة فى الطاعة ، تكون أجدر بالاعتبار من دعوى أى كائن آخر .

---

(١) Lancaster, L., Masters of Political Thought. Vol. III George. C. Harrap and Co., Ltd. 1959 . P. 234.

ما الذى يؤدى اليه كل هذا ؟ من الواضح أن الدولة تصبح بذلك لا مجرد جماعة من الأفراد ، ولكنها ـ اكثر من ذلك ـ حياة ذاتية لها اهدافها التى لا تنتهى عند كم أو قدر حاجات وأهداف الأعضاء . كما أن حرية المواطن تتولد عن المجتمع ويجب أن تخضع لحرية ذلك المجموع الأكبر الذى يستمد منه الفرد كيانه بأكمله .

ومع ذلك فإن هذا المنطق لا يبدو إذا أخضعناه للتحليل متسقا تماما . فبالنظر الى النظرية المثالية للدولة نجد أنها تجزم بأن الحرية الفردية تعنى طاعة قانون المجتمع ، وأن الشخصية الفردية ليست سوى تعبير عن المجموع المنظم ككل ، بمعنى أن الفرد إذا قال أنه يسعى الى تحقيق كيانه فإنما يكون معنى كلامه أنه يسير وفقا للنظام الذى يعتبر جزءاً منه . فكأن مسايرة المرء لهذا النظام قد صارت أعلى مراحل الحرية التى يمكن لأى مواطن أن يعرفها ويتمتع بها .

وأستطيع أن أقول بغير قليلا من المشقة والأطمئنان أن تاريخ الفلسفة السياسية بأكمله لم يشهد دهاءاً يفوق هذا الدهاء الذى قلبت به المدرسة المثالية (كما نعرفها عند فخته Fichte شيلنج Schelling وهيجل Hegel) معركة التناقض بين السلطة والحرية . فبعدما كان المفهوم دائما منذ أيام الاغريق حتى جان جاك روسو ان الحرية لا تترعرع إلا بالحد مما يغتصبه الحكام ، نجد الفلاسفة منذ هيجل يؤكدون أن التوافق مع القانون بل وطاعته والخضوع له هما جوهر الحرية وخلاصتها .

فالحرية كما تقول هذه النظرية المثالية ليست مجرد شىء سلبى مثل انعدام القيود ، ولكنها على العكس من ذلك تقرير ذاتى إيجابى للارادة التى تسعى فى كل منا إلى تحقيق غرض عاقل وذلك لأن الارادة الحقيقية هى فى الأصل ارادة مشتركة تتركز بأعلى صورها فى الدولة[1] . وذلك على اعتبار أن الشىء المعقول هو وحده الشىء الحقيقى أو الواقعى .

لقد بنت النظرية المثالية دفاعها عن الالتزام السياسى على فكرة الصالح العام الذى يشارك فيه الجميع ويمكن تحقيقه عن طريق الدولة ، لأنه فيها وحدها يتمثل تضامن الارادات الحقيقية لكل الأفراد .

ولكن الواضح أنه تقوم هنا بضعة اعتبارات أساسية . فمن ناحية تتوقف وجهة النظر هذه على نظرية الارادة الحقيقية وهذه تمثل مفهوما نبذه الاتجاه الاشتراكى بوجه عام .

وحتى اذا نحن افترضنا ـ وهذا من الناحية الأخرى ، أن الدولة تعمل على تحقيق الصالح العام ، فإن ما عجزت النظرية المثالية عن تحقيقه هو ذلك الصالح العام كما يعرفه الافراد ويعتبرونه فى حياتهم العادية اليومية . فمن الجلى أن الأفراد لا ينظرون إلى الدول أو

(١) هارولد لاسكى ، الحرية فى الدولة الحديثة ، الترجمة العربية . بيروت . ١٩٦٦ . صفحة ٤٨

يقدرونها على أساس نواياها التى تفصح عنها أو يعد بها ساستها أو يقولون بها ، ولكن على أساس من وجهة نظرهم فيما تكشفه الدولة من سلوك حقيقى ومواقف واقعية تجاه الأفراد . وفى هذا تؤكد الاشتراكية أن ما يطلبه الأفراد عادة من الدولة هو أن يكون الصالح العام شيئا يشعره كل مواطن ويحس به ويمسه مسأ مباشراً ، فتلك هى الوسيلة الوحيدة ليرضى عما تقوم به الدولة من أفعال .

ولقد اثبت تاريخ الفكر السياسى أن القدرة على اشباع احتياجات الأفراد والوفاء بأهدافهم وأمانيهم لا تتطلب شكلا معينا من الأنظمة . ففى الماضى حقق كل نوع منها سواء أكانت انظمة ديمقراطية أو ديكتاتورية ، هذا الإشباع بطريقة بدت ناجحة بالنسبة إلى ظروف العصر . وعلى الأقل من وجهة نظر البعض ممن يمثلون السلطة ويقومون على تنفيذ أغراضها .

وفى العصر الحديث فلا يمكن إلا أن نعترف بأن منح حق الانتخاب الذى اتسع ليشمل أفراد الطبقة العاملة كان بمثابة تحول جذرى أصبحت الدولة معه (كمنظمة) ربما أقدر على كفاية حاجات مواطنيها .

ولكن على الرغم من أن هذا كله قد يعتبر صحيحا إلى أبعد الحدود ، فإن الصحيح أيضا ، أن ظاهرة ميل الحكومات إلى التدهور والانحطاط قد أصبحت اكثر جذبا لانتباه العلماء ومشاهير الفقهاء والفلاسفة والمفكرين . وفى الواقع فقد كانت تلك الحقيقة ذاتها هى ما دفعت إلى القول بأن كل الأسباب التى تبرر فرض السلطة هى نفسها التى تدعو إلى الاصرار على إيجاد الضمانات الكافية للحيلولة دون التعسف فى استخدام هذه السلطة وإساءة استخدامها .

ومع أن هذه الضمانات كانت كثيرة ومتعددة ،إلا أنه باستقراء التاريخ تبرز على أية حال ظاهرتان بذاتهما : الأولى أن هذه الضمانات لم تؤد عملها خير أداء ففشلت فى الأغلب فى أن تقنع الأفراد بأن أهدافهم فى الإمكان تحقيقها دون اللجوء إلى العنف . أما الظاهرة الثانية فهى أنه حتى فى الديمقراطيات النيابية فإن سلطة الدولة كثيرا ما يلاحظ أنها تتدخل ضد الشعوب ، لدرجة أصبح من الصعب معها القول بأن هناك ما يمكن أن يسمى ضمانا حقيقيا للحرية ، أو أن الشعوب يمكنها حقيقة الحصول على الحكومة التى تريدها أو تضمن مراعاة أعضائها للمقاييس الواجبة عليهم .

والحقيقة أنه بالرغم من أن الحياة الدستورية قد أصبحت تقليدا عميق الجذور ، فإن الاشتراكيين لا يترددون فى إظهار عدم ثقتهم بالأساس الذى تنبنى عليه هذه الديمقراطية وبالتالى عجزها عن حل قضية العلاقة بين الحكام والمحكومين ، أو قضية التناقض بين السلطة والحرية إذا شئنا تعبيرا أكثر دقة وذلك ما أكدناه من قبل .

وما من شك فى أن التناقض سوف يظل قائما ما دامت أسبابه ، وأن الخلاص مرهون بإزالة هذه الأسباب . ونزولا على وجهة النظر الماركسية فقد وجد هذا التناقض نتيجة للسيطرة الاقتصادية بسبب الملكية الخاصة من ناحية ، والسيطرة السياسية التى تعتبر نتيجة حتمية للسيطرة الاقتصادية من الناحية الأخرى . ومن ثمة فإنه يلزم أن تختفى حرية القلة المستغلة فى ظل النظام الرأسمالى لتتأكد حرية الغالبية التى تحررت من هذا الاستغلال لتكون قادرة على البناء ، وعلى التمتع بثمرة جهدها المبذول .

ولا جدال فى أن الماركسية بالذات هى أقوى المذاهب أو الاتجاهات الاشتراكية التى حاولت أن تقيم المذهب على أسس علمية ، مما جعلها أبعد أثرا . فالماركسية على الاقل فى صورتها التقليدية سلمت منذ البداية بأن تاريخ المجتمعات ليس إلا تاريخ الصراع بين الطبقات . وفى هذا الصراع فقد كانت توجد دائما طبقة قوية مسيطرة وأخرى ضعيفة خاضعة . أما الدولة فهى باستمرار فى يد الطبقة الأولى وتعمل من أجل مصلحتها . وهو وضع يتجسد فى ظل النظام الرأسمالى حيث يتخذ شكلا يجعل من الصراع بين الطبقة الرأسمالية وبين الطبقة العاملة مبدأ أساسيا لابد وأن ينتهى - وفق ما يقولون من حتمية تاريخية - بانتصار الطبقة العاملة فى ثورتها ضد النظام الرأسمالى وإطاحتها بهذا النظام لتقيم مكانه النظام الاشتراكى الذى تنعم فيه الكثرة .

بيد أن ذلك كله لا يعدو أن يكون مرحلة أولية فحسب فى التصور الماركسى ، ذلك أن امتداد سلطان الدولة فى النظام الاشتراكى لا يمكن أن يكون نهاية المطاف إذ لابد أن ينتقل المجتمع بعد ذلك إلى المجتمع الشيوعى حيث تختفى الطبقية تماما ولا يعود هناك مبرر لوجود الدولة وأجهزتها ، ومن ثم فلا داعى للقهر أو للسلطة التى تمارس هذه السلطة تاركة مكانها للحرية التى يتمتع الكل بها(١) ولكن الملاحظ مع ذلك وهو إنه اذا كانت الفردية لم تستطع أن تحقق نفسها تحقيقا كاملا فى واقع الحياة ، فإنه يمكن بالمثل القول بأن المجتمع الانسانى لم يشهد تطبيقا كاملا للماركسية . وإنما قامت بضعة اتجاهات اقتربت بدرجة أو بأخرى من هذا المذهب أو ذاك فى محاولة للوصول إلى افضل الصيغ التى يخف بموجبها حدة التناقض الموضوعى بين السلطة والحرية .

ولقد نجح الفكر السياسى فى القرن العشرين فى أن يقترب كثيرا من مثل هذه الصيغة وذلك عندما قرر المبدأ الأساسى الذى تقوم عليه العلاقة بين طرفى القضية كمزيج من المبدأ الفردى القائم على الملكية ، والاشتراكية القائمة على اتساع وظيفة الدولة ، والنقابية التى تطالب بحكومة ممثلة على أساس مهنى . فكان بذلك نموذجا فريدا لاتجاه كل من الجماعيين وأصحاب الفكر الليبرالى المتطور .

---

(١) Essential Writings of Korl Marx., Edited by David Cante, A London Panther. London. 1967 .

وثمة ملاحظات أساسية يلاحظها المرء على الفكر السياسى والقانونى المعاصرين فى هذا القرن الحالى . فمن ناحية يبتعد هذا الفكر ابتعادا ملحوظا عن دوجماتية القرن التاسع عشر إذ أصبح تجريبيا وتوفيقيا إلى حد كبير ، كما أنه ـ وذلك من الناحية الأخرى ـ قد أصبح أكثر شمولا وأكثر قدرة على النظر نظرة متكاملة إلى المشكلة .

وأيا ما كان الأمر فقد هيأت هذه الخصائص للفكر السياسى القانونى المعاصر أن يتخذ من قضية الحرية موقفا مميزا اتضحت به علاقة جديدة تربط بين الفرد والسلطة .

لقد كانت علاقة الفرد بالمجتمع هى دائما محور الخلاف بين هؤلاء الذين يقفون إلى جانب الحرية الفردية وينادون بها ، وبين من يقفون إلى جانب السلطة ويدعون اليها . ومنذ أن بدأ الانسان يفكر تفكيرا سياسيا فقد كان الذين يقولون بأن الفرد أسبق على المجتمع وأنه أساس وجوده وأن له حقوقا طبيعية سابقة على وجوده يتجهون الاتجاه الأول ولا يرون فى السلطة إلا تدخلا غير مشروع فى حياة الناس . على حين كان الأخرون يميلون إلى الاتجاه المقابل فيقيمون عكس ما يقول به أصحاب الاتجاه الأول ويأخذون بأنظمة شمولية لا تترك شيئا إلا وقد امتدت يدها إليه وأحاطت به .

ومع ذلك فلا ينحاز الفكر السياسى فى القرن العشرين إلى أى من الاتجاهين السابقين وإنما هو على العكس من ذلك يرفض الموقف الأول القائل بأسبقية الفرد على المجتمع وبأن له حقوقا طبيعية سابقة على وجوده باعتبار أن مثل هذا القول لا يعدو أن يكون ادعاء لا يسانده دليل من الواقع . وكذلك فإنه يرفض الموقف الثانى برمته فلا يسلم بادعاء أن المجتمع أسبق فى الوجود على الفرد وبالتالى كل ما يترتب على ذلك من آثار .

ويسوق المفكرون المعاصرون حجتهم التى يعتقدون أنها تؤيد وجهة النظر هذه . ففيما يتعلق بالاتجاه الأول يبدو من غير المعقول أن يوجد الفرد هكذا ، فالفرد لم يوجد إلا فى جماعة أيا ما كانت هذه الجماعة وحجمها . بمعنى أن القول بوجود فرد مستقل عن المجتمع وعن الوسط الاجتماعى لا يعدو أن يكون افتراضا بحتا لا يصعب التحقق منه فحسب ولكنه مرفوض اصلا ، ومن ثمة فإن القول بحقوق طبيعية سابقة على المجتمع تظهر سخافته باعتبار أن فكرة الحق نفسها فكرة اجتماعية سواء من حيث الشكل أو من حيث الموضوع .

وكذلك الحال فيما يتعلق بالاتجاه الثانى القائل بأن المجتمع أسبق على الفرد . فمثل هذا القول تظهر استحالته باعتبار أستحالة أن يوجد الكل قبل وجود الأجزاء المكونة لذلك الكل .

ما الذى يعنيه كل هذا إذن ؟ معناه ان الفكر السياسى والقانونى المعاصر قد أصبح أميل الى أن يرفض كافة الصور التعاقدية لنشأة المجتمع كما نادى بها فلاسفة العقد ، وأنه بدلا من ذلك يحل تصورا آخر لعلاقة الفرد (الوحدة) بالمجتمع ، ولكنها (أى العلاقة) لا تقوم على

القول بأسبقية طرف على طرف ، وإنما على الاعتقاد بأن هذه العلاقة هى علاقة عضوية بالدرجة الأولى لا يمكن فيها تحديد السابق واللاحق ، ذلك لأنهما أشبه بوجهى العملة لا يمكن تصور أن أحدهما قد وجد بمفرده دون الآخر أو أسبق منه أو بعده فى الزمان .

ولقد كان من الطبيعى أن يؤدى هذا التصور الجديد لعلاقة الفرد بالمجتمع الى نتائج أخرى مغايرة . وبالفعل فإنه نتيجة لرفض الصور التعاقدية فقد رفض جانب كبير من الفكر السياسى والفقه القانونى فى القرن العشرين فكرة الحقوق الطبيعية ، وبالتالى ما يرتبط بها من نتائج وهو الأمر الذى كانت له انعكاساته ولا شك على قضية الحرية ذاتها .

ومن المهم أن نلفت النظر هنا الى أن الحرية فى القرن العشرين لم تعد هى تلك الحرية السلبية التى كانت إبان ازدهار المذهب الفردى المنبثق عن مبادىء فلاسفة العقد من أمثال لوك وروسو ، ولكنها على العكس من ذلك حرية ايجابية تتمتع بقدر وافر من القدرة والفاعلية . وليس أول أو أهم مضامينها إبعاد السلطة تماما أو إضعافها أو إقصائها عن التدخل ، وذلك على النحو الذى يظهر فى تفكير هارولد لاسكى وبرتراند راسل Russell على وجه الخصوص .

ومع ذلك فلكى تقوم الحرية بمثل هذا المعنى الايجابى يلزم أن تسايرها قضية أخرى أساسية هى قضية المساواة equality .

حقا أن دعاة مذهب التحرير فى أخريات القرن الماضى قد أكدوا على ضرورة ربط الحرية بالمساواة . وصحيح أيضا أن الحرية والمساواة مما يمكن إعادة صياغتها فى ضوء فكر روسو عن طريق عقده الاجتماعى الذى يشارك الكل فيه ويعبر عن الارادة العامة التى جعل السيادة لها .

ومع أن هذا كله يمكن النظر اليه على أنه لا يختلف كثيرا عما قاله المفكرون الاشتراكيون وهم يؤكدون أن الحرية فى أى عصر إنما تعنى التحرر من تلك القوى التى يشعر الناس أنها مقيدة لهم فى ذلك العصر ، إلا أن اللافت للنظر هو أن موقف فلاسفة مذهب التحرير الذى اكتفى بالاعتقاد بأن المجتمع يتجه إلى إصلاح نفسه بنفسه ، لم يكن ضمانة كافية لبقاء الحرية ودوامها واستمرارها . ولقد سلم كثير من الفقهاء والفلاسفة فى كل عصر بضرورة تكافؤ الفرص[1] . ومع أن هذا قد أصبح بدوره أساسا لما نسميه الديمقراطية السياسية إلا أن هذا كله لم يحسم المشكلة فى الواقع ، لأن مثل هذا التكافؤ لم يكن موجودا دائما . ومن ثم فقد ظلت الحرية يقيدها باستمرار خضوعها الضرورى لحق الملكية ، وبالتالى لم يتيسر التمتع بها إلا بالنسبة للقادرين وطالما كانت ممارستها لا تهدد أصحاب القوى والمصالح الاقتصادية الغالبة .

---

(١) Lancaster, L., Op. Cit. P.216 .

هذه النتيجة الصارخة التى تكشف عن نفسها بطريقة جلية وعنيفة ، لم يعد بالامكان تجاهلها فى ظروف الواقع الاجتماعى المعاصر فى مختلف المجتمعات الانسانية . ومن باب أولى فى تلك المجتمعات التى توصف بأنها نامية أو فى طور النمو ، فالملاحظ فى خضم عملية التفاعل التى تقوم بين مختلف أبعاد هذا الواقع ومقوماته وعناصره ان الملكية الفردية لم تعد تتلاءم مع الأنظمة الأكثر تحررا وراديكالية ، ذلك إذا اعتبرنا أن المساواة هى بالفعل روح الحركة الديمقراطية الحقيقية وجوهرها .

وإذ تأكد هذا المعنى لدى أصحاب الاتجاهات الاشتراكية عموما فقد انتهوا الى تقرير قضية بذاتها وهى أنه اذا كان أصحاب الملكيات مستعدين الى حد معين ، لشراء معارضى الرأسمالية واعدائها باجراء بعض الاصلاحات أو عن طريق منح بعض المكاسب والمزايا ، فلا شك انه سوف يكون هناك دائما اكبر الخطر من اصحاب الملكيات أنفسهم إذا كان عليهم أن يختاروا بين ملكياتهم وبين الأنظمة الديمقراطية بما تدعو إليه من عدالة سياسية وعدالة اجتماعية . ذلك أنهم سوف يختارون بلا تردد ملكياتهم ويهدمون ـ بالضرورة ـ هذه النظم .

والحقيقة أنه فى الوقت الذى تتعارض فيه الافتراضات التى تنبنى عليها الرأسمالية مع تلك التى تتضمنها الديمقراطية من عدالة ومساواة ، فلابد أن يحدث أحد أمرين فإما أن تتوقف العملية الديمقراطية كلية ، واما أن تعدل من الافتراضات والمبادىء الاقتصادية التى يقوم المجتمع عليها بل والغايات التى يسعى اليها هذا المجتمع ووسائل بلوغه لهذه الغايات . وإن كانت المساواة سوف تظل باستمرار الشىء الذى يستنكره الحكام ، لانها لن تعنى من وجهة نظرهم إلا زوال السلطة أو ضعفها ، وأن رغباتهم لم تعد هى التى تحدد ملامح نظام الانتاج القائم فى المجتمع وأهداف هذا الانتاج وغاياته .

بيد أن ثمة جانبا آخر لقضية الحرية فى القرن العشرين لا نعتقد أن من الخير تجاهله أو التغافل عنه أو حتى التقليل من شأنه . وقصدى بذلك أنه اذا كانت الحرية بمثل هذا المفهوم المعاصر لم تعد تهتم كثيرا بأشكال الحكومات ، إلا أنها تولى اهتماما بالغا لوظيفة الحكومة ذاتها ولحدود مسئولياتها ونطاق هذه المسئوليات .

ولا جدال فى أن الوظيفة الأساسية لأية حكومة (على الأقل من وجهة النظر التقليدية والتى ما زالت قائمة) هى أن تمثل المواطنين فى كل ما يتعلق بمعاملاتهم وعلاقاتهم العادية وأن تعبر عن إرادة كل شخص فى المجتمع تعبيرا صادقا وأمينا .

وقد ذهب جان جاك روسو فى القرن الثامن عشر الى أن الناس قد أقاموا الحكومة فى ضوء العقد ، ومن ثم فإن الجسم السياسى ، وفقا لفلسفته ، هو كائن أخلاقى تقوده الارادة العامة التى تسعى دائما للحفاظ على وجوده ورفاهة الكل والأجزاء المكونة لهذا الكل . كما أنها منبع كل القوانين التى تشرع من أجل الكل ذاته ..[1]

---

(١) Rousseau, J., article on Political Economy. P.P. 241 .

ومع أنا نجد مثل هذا التصور عند كثير من أنصار الاتجاهات الديمقراطية المحدثين وذلك عندما يؤكدون على أن الحكومة لابد وأن تعبر بصدق عن ارادة الشعب[1]، وهو ما يظهر حتى عند ماركس نفسه (طبعا مع اختلاف الوسائل والغايات) عندما قرر أن الحكومة انعكاس للظروف الاقتصادية للمجتمع[2]، فقد أكدت العقود التى انقضت من القرن حتى الآن وجود بعض المحاولات التى سعت الى تحقيق هذا المفهوم الايجابى . فلما كان الغرض من السلطة هو توفير أكبر إشباع لرغبات الأفراد ، فإنه يصير من الحيوى للوصول الى هذا الغرض ، مراعاة إرادات الذين يتأثرون بالقرارات التى تصدر عنها . لأنه بغير هذا سوف لا تتكشف رغباتهم وستحل محل التجربة الكاملة التى يتحتم مراعاتها والاهتداء بها ، تجربة جزئية قد تكون مشبعة بمصلحة خاصة تستطيع التأثير على المصدر القانونى للقرار بطريقة أو بأخرى[3] .

والواقع أن هذا المفهوم قد أصبح يتردد كثيرا فى كتابات نفر غير قليل من المفكرين الاشتراكيين ، فكلما زادت درجة مساهمة المواطنين فى صنع القوانين التى يعيشون فى ظلها ، زاد احتمال ولائهم لتلك القوانين بحرية غير مقيدة طالما أنها متكاملة مع الجمهور الذى تخدمه ومتضمنه للصفة التمثيلية الأصلية ، وهو موقف لئن كان يستمد أصوله مما سبق أن ذهب اليه لوك عندما قرر أن الحكومة ليس فى مقدورها أن تنتحل لنفسها من القوة أو الحقوق أكثر مما يتيحه لها الشعب باختياره الحر[4] أو ما تتيحه لها إرادة الأغلبية كما عبر عن ذلك جون ستيوارت مل فى وقت اكثر حداثة[5] . ولا يقلل من أهمية ذلك أن مل قد عاد فتحدث عن استبداد الأغلبية وطغيان المجتمع ضد حقوق الأفراد ، فقرر ضرورة أن يكون هناك حد لتدخل الرأى العام فلا يجب أن يطغى على استقلال الفرد فأكد بذلك نفس المعنى العام الذى بلورته النظرية الاشتراكية من حيث أن وظيفة الحكومة هى العمل على مساعدة كل مواطن فرد على تحقيق شخصيته الذاتيه المتكاملة بشكل أكثر عمقا وفعالية ، وبذا فقد افسحت الدولة البوليسية التى كانت سائدة فى القرن التاسع عشر الطريق فى القرن العشرين لدولة الخدمات الاشتراكية وذلك لدرجة لم يكن يتصورها الكثيرون ومنهم والتر باجت على سبيل المثال[6].

---

(١) Jefferson, T., On Democracy. N. Y. New american Library. 1953 P.15 .

(٢) Marx K., Critique of Political Economy. Preface. Eng. Trans. By N.I Stone - P.P. 11 and seq.

(٣) للانصاف لابد من القول بأن روسو كان منتبها الى هذه الناحية . فبالرغم من أن الخضوع للارادة العامة قد يظهر الناس كأنهم هياكل سالبة أو مواطنين لا عقل لهم أو تأثير ، فإن تركيزه على مظهر اعمال الناس لعقولهم وممارستهم لقضائهم الغيرية ويقظتهم فى التعبير عن الرأى والموقف ، كل هذا ـ اعتقد روسو ـ أنه سوف يحيلهم الى كائنات اخلاقية فاعلة . وهو ما ظهرت « الاعترافات » بصفة خاصة التى حاول البحث فيما عن الوعى بالذات من خلال التعرف على القوى اللاشعورية فى أعماق النفس الانسانية .

(٤) Locke. J.; Of Civil Goverment. Book LL.

(٥) Mill, J. S.; On Liberty. Chap I.P.P. 138, 139 .
Burke, E.; Politics. ed. by R. G.S. Hoffman and P. Levock. N. Y. Alfred A. Knopp, Inc. 1949. P. 109 .

(٦) Laski, J.; Parliamentary Gavernment In England.
Fourth edition. 1950. London. Gearge Allen and Unwin. Ltd. P. 20.

بل إن التغير الذى طرأ على مفهوم الحرية وما يرتبط به من حقوق قد اتسع مجاله فى السنوات الأخيرة بالذات نتيجة تغير الظروف السياسية والاجتماعية وما صاحب ذلك من تغير فى القيم والمفاهيم باعد بمعانى الكلمات والألفاظ كثيرا عن معناها التقليدى . فبالاضافة إلى الحقوق التقليدية التى نصت عليها وثائق حقوق الانسان والاعلانات العالمية لهذه الحقوق ، بدأ الناس فى أماكن كثيرة من العالم يتحدثون عن حقوق مدنية تعتبر فى نظر الكثيرين خرقا لكثير من الأعراف والتقاليد والقيم والعادات المألوفة وذلك مثل الحق فى الحرية الشخصية بأوسع ما تعنيه الكلمة من معان وما قد توحى به الى الذهن مما يعتبر أدق خصوصيات الانسان .

ومع أن هذا كله لا يبدو شيئا غريبا إذ أن الفكر السياسى المعاصر قد أصبح يؤمن إيمانا عميقا بهذه الحرية الإيجابية الواسعة ، إلا أن الأمر حتى وهو على هذه الصورة لا يمنع من التحرز من ناحية بذاتها . فالملاحظ أن كثيرا من التصورات والمفاهيم قد وجدت دائما من أساء فهمها وبالتالى استخدامها فلجأ النازيون على سبيل المثال إلى إحراق اليهود وإعدامهم بحجة حمايتهم للمثال الأعلى وصيانتهم له ، كما يذكر لنا التاريخ قولة روبسبير فى الثورة الفرنسية أن إرادتنا هى الارادة العامة قاصدا بذلك إرادة اليعاقبه بالتحديد . وبالقياس نفسه يمكن القول أن التمييز التقليدى بين حقوق الحكام وواجباتهم ، وبين حقوق الأفراد وواجباتهم لابد وأن يؤدى إلى خلط وإساءة فهم من النوع نفسه ، ذلك إذا لم تتأكد باستمرار معانى بذاتها هى أن الحكومات لا تمتلك أى حقوق سابقة قبل الأفراد ، وأنها لم توجد إلا من أجل خدمة هذه الحقوق وصونها ورعايتها ، وذلك على العكس تماما مما ذهب إليه مفكر مثل هوبز عندما قال بخضوع الكل للسلطة . فما وظيفة الحكومة فى المجتمع الحر الحديث إلا زيادة ثراء الشخصية الانسانية وتطويرها . وربما كان ذلك هو الأساس الوحيد الصادق الذى تبنى عليه الدولة دعواها فى الطاعة .

وقد يبدو للوهلة الأولى وكأن ذلك كله يقطع الصلة نهائيا بيننا وبين فلاسفة العقد ، ولكن عكس ذلك هو الصحيح . فالواقع أنه ليس فى مقدور أحد منا أن ينكر اليوم ما أسهم به هؤلاء المفكرين فى بناء ما أصبحنا عليه من معرفة بمشاكل اجتماعنا . وإذا كنا ندرك بما فيه الكفاية أن معظم المسائل التى لا زالت تشغل بالنا إنما تبلورت أصولها فيما أثارته عقول مفكرين من أمثال هوبز ولوك وروسو ، فما ابتعادنا الظاهرى الآن عن هذه الأصول إلا أثرا فحسب لتغير المفاهيم ذاتها على مدى الأجيال نظرا لتغير الظروف .

ونحن نسمع أحيانا من يدعو إلى العودة إلى هوبز او لوك أو روسو أو حتى إلى أفلاطون وارسطو . ولكن كما علمنا هيجل لما كان مستحيلا أن نرجع القهقرى ، فإن علينا أن نحاول فحسب منح عصرنا مثلما منح هؤلاء الرجال عصورهم . فيتصل الطريق بذلك لتحقيق انسانية الفرد وإعلاء شأنه وكرامته .

● موضوعات وأفكار للمناقشة والحوار●

١ - المعنى الاجتماعى والقانونى لعبارة « ان العقل والتجربة قد علما الانسان دائما ان الصراع والحرب ينتقصان كثيرا من سعادته ويهددانها بالضياع »

٢ - توازن الارادات واتساقها اساس المجتمع النموذجى عند الاغريق

٣ - مظاهر فشل الاغريق فى السيطرة على القوى الاجتماعية وقيادتها فى ازمانهم

٤ - مفهوم الالتزام السياسى ومقارنته بالعقد وفقا لخصائصه .

٥ - الالتزام (العقد) حجة لحماية الفرد ضد المجتمع

٦ - الالتزام (العقد) ضرورة لخدمة المجتمع وحمايته ضد الفرد .

٧ - معنى ان مشكلة الالتزام السياسى (العقد) تتمثل فى كيفة التوفيق بين مبدأ الجماعية ومبدأ الفردية فى آن واحد معا .

٨ - تصور « أى مذهب فى الارادة ينتهى إلى مذهب فى القوة » ارتباطا بفكر جان جاك روسو

٩ - مقارنة تصور روسو للارادة العامة بتصور فردريك نيتشه أن القوة هى الأسمى .

١٠ - تأثير مونتسكيو فى تطور الفكر القانونى والسياسى

١١ - طبيعة العلاقات بين نظرية الحقوق الطبيعية والماركانتيلية

١٢ - فكرة الماركانتيلية فى التدخل وتنظيم التجارة والصناعة

١٣ - فكرة الفزيوقراط فى حرية العمل

١٤ - اتساق مذهب حرية العمل مع مذهب المنفعة

١٥ - وظيفة الدولة فى ضوء النظرية الفردية

١٦ - انعكاسات فكر روسو فى النظرية الفردية

١٧ - إسهام جيرمى بنثام فى تطوير الفقه القانونى والفكر السياسى

١٨ ـ موقف الاتجاهات الفردية من نظرية العقد الاجتماعى

١٩ ـ المذاهب والاتجاهات الاشتراكية وموقفها من نظرية الحقوق الطبيعية للافراد

٢٠ ـ المعنى السياسى والقانونى لكلمة هيجل أن الدولة هى الفكرة المقدسة التى تعيش فوق الارض .

٢١ ـ تصور هيجل للدولة وصلتها بالأخلاق والفضيلة

٢٢ ـ معنى « كاميراليزم » Cameralism

٢٣ ـ توماس هل جرين ورؤيته لإشكالية التناقض بين السلطة والحرية

٢٤ ـ الدولة بين هيجل وتوماس هل جرين

٢٥ ـ معنى عبارة أن القيم خلق تاريخى وصلة هذا التصور بالفرد وبالمجتمع

٢٦ ـ المشكلة فى التصور الليبرالى لعلاقة الفرد بالدولة

٢٧ ـ المدرسة المثالية وموقفها من السلطة والقانون وخضوع الافراد لهما .

٢٨ ـ الديمقراطية الحديثة من وجهة نظر الفكر الاشتراكى

٢٩ ـ الماركسية وموقفها من الدولة والقانون

٣٠ ـ أهم خصائص الفكر السياسى والقانون المعاصر

٣١ ـ نظرية العقد من وجهة نظر الفكر السياسى والقانونى المعاصر

٣٢ ـ المفهوم السائد للحرية وصلته بقضية المساواة

٣٣ ـ معنى ان المساواة هى روح الديمقراطية الحديثة وجوهرها

٣٤ ـ خصائص التغيرات التى طرأت مؤخرا على مفاهيم الحرية والحقوق

٣٥ ـ وظيفة الحكومة فى المجتمع السياسى الحديث .

٣٦ ـ الأساس الذى تبنى عليه السلطة حقها فى الطاعة والولاء

● قراءات متخصصة ومراجع عامة ●

1 - Chabod, F., Was there a Renaissance State ? in the Development of Modern State. ed. H. Lubasz. London : Collier. Macmillan. 1964 .
2 - Cuivier, George., Discourses Sur Les Révolutions du Globe. Paris . 1863.
3 - Deane, Herbert A., The Political Ideas of Harold J Laski . 1954 . Repr . 1972.
4 - Dobb, M., A Reply. From Feudalism to Capitalism. In The Transition From Feudalism to Capitalism. ed. R.H. Milton. London : New Left Book. 1976.
5 - Elton, G. R., England Under the Tudors. 1947.
6 - Fulbrook, M., Piety and Politics : Religion and the Rise of Absolutism. London, Methuen. 1955.
7 - Hechsher, E. F., Mercantilism. 2 Vols. London : Allen and Unwin. 1955.
8 - Hobhouse, L. T., Morals in Evolution. N. Y. Henry Holt and Company. 1919.
9 - Howard, W. Odum., Understanding Society. N. Y. The Macmillan Company. 1947.
10 - Laidler, A. W., Social - Economic Movements. Thomas Y. Crowell Co., 4 th ed.
11 - Mannheim, K., Freedom, Power and Democratic Planning. N. Y. Oxford University Press. 1950.
12 - Nietzche, F., Genealogy of Morals. N. Y. 1924.
13 - Nisbet, R.A., Community and Power. N. Y. Oxford University Press. 1962.
14 - Smith, Adam., Wealth of Nations. G. O. Putnam's sons - 1901 .
15 - Sombart, Warner., A New Social Philosophy. Trans. by K. FGeiser, Princeton. 1937.
16 - SoroKin, P. A., The Reconstruction of Humanity. Boston : The Beacon Press . 1948.
17 - ————., The Crises of Our age, N. Y. E. P. Duttou and Co., 1940.
18 - Westermarck, Edward., The Origin and Development of Moral Ideas. N.Y. The Macmillan Company, 1906.

—◆—

الملاحق

أولا : ملحق النصوص الأجنبية

ثانيا : قائمة الأعلام

ثالثا : قائمة المصطلحات

رابعا : المراجع العربية والأجنبية



● ملحق النصوص الأجنبية ●

(1)

Your edict, King, was strong.
But all Your strength is weakness itself against
The immortal unrecorded Laws of God.
They are not merely now,
They were, and shall be,
Operative For ever, beyond man utterly.
- Antigone, 453 - 68. (D. Filts and R. Fitzgerald).

(2)

« Nature hath made men so equall, in the Faculties of body, and mind; as that though there bee found one man sometimes manifestly stronger in body, or of quicker mind than another; .....

From this equality of ability, arise the quality of hope in the attaining of our ends. And therefore if any two men desire the same thing, which neverthelesse they cannot both enjoy, they become enemies; and in the way to their End, ... endeavour to destroy, or subdue one another ».

— Hobbes, T., Leviathan (On the Naturall Condition of Mankind, As Concerning their Felicity, and Misery) . Pr. I. Ch. II.

(3)

« ... men have no pleasure, (but on the contrary a great deale of griefe) in Keeping company, where there is no power able to overawe them all. For every man looketh that his companion should value him, at the same rate he sets upon himselfe : And upon all signes of contempt, or undervaluing, naturally endeavours as far as he dares (which amongest them that have no common power to Keep them in quiet, is Far enough to make them destroy each other,) to extort a greater value from his contemners, by dommage; and From others, by the example ....

So that in the nature of man we find three Principall causes of quarrell. First, Competition; Secondly, Diffidence; Thirdly, Glory...

The first, maketh men invade for Gain.; the second for Safety., and the third, for Reputation....

Hereby it is manifest, that during the time men live without a common Power to Keep them all in awe, they are in that condition which is called Warre; and such a Warre, as is of every man, against every man . For Warre, consisteth not in Battell onely, or the act of Fighting, but in a tract of time .... So, the nature of War, consisteth not in actuall fighting; but in the Known disposition thereto, during all the time there is no assurance to the contrary. All other time is Peace.

Whatsoever therefore is consequent to a time of warre, where every man is Enemy to every man; the same is consquent to the Time, Wherein men live without other security, than what their own strength, and their own invention shall furnish them withall. In such condition, there is no place for Industry; because the Fruit thereof is uncertain: and consequently no Culture of the Earth, no Navigation, nor use of the commodious Building; no Instruments of moving, and removing such things as require much force; no Knowledge of the face of the Eearth; no account of Time; no Arts; no Letters; no Society; and which is worst of all, continuall feare, and danger of violent death, and the life of man, solitary, poore, nasty, brutish, and short .

—— Hobbes, T., Leviathan (on the Naturall Condition of Mankind, As Concerning their Felicity. and Misery). Pr. I. C. X Iii .

(4)

« The Right of Nature, which Writers commonly call Jus Naturale, is the Liberty each man hath, to use his own power, as he will himselfe, for the preservation of his own Nature; That is to say of his own Life; and consequently, of doing any thing, which in his own Judgment, and Reason, he sall conceive to be the aptest means thereunto .. »

—— Hobbes, T., Leviathan (of the first and second Naturall Laws, and of Contracts) .

(5)

« A Law of Nature, (Lex Naturalis,) is a Precrpt, or general Rule, found out b Reason, by which a man is forbiden to do, that, which is destructive of his life, o taketh away the means of preserving the same ... For though they speak of this subject, use to confound Jus, and Lex, Right and Law; Yet they ought to be distinguished; because Right, consisteth in Liberty to do, or to Forbeare; Whereas Law,

determineth, and bindeth to one of them : So that Law, and Right, differ as much, as Obligation, and Liberty; which in one and the same matter are inconsistent .

And because the condition of Man, (as hath been declared in the precedent Chapter) is a condition of Warre of every one against every one; in which case every one is governed by his own Reason; and there is nothing he can make us of, that may not be a help unto him, in preserving his life against his enemies, It followeth, that in such a condition, every man has a Right to every thing; even to one anothers, body . And therefore, as long as this naturall Right of every man to every man to every thing endureth, there can be no security to any man (how strong or wise soever he be,) ... And consequently it is a precept, or general Rule of Reason, That every man, ought to endeavour Peace, as farre he has hope of obtaing it; and when he cannot obtain it, that he may seek, and use, all helps and advantages of Warre, The first branch of which Rule, containeth the first, and fundamental law of Nature; which is, to seek Peace, and Follow it . The Second, the summe of the Right of Nature; which's by all means we can, to defend ourselves ....

Right is layd aside, either by simply Renouncing it, or by transfering it to another; By Simphy Renouncing; when he cares not to whom the benefit thereof redoundeth. By Transferring when he intendedth thereof to some certain person, or persons . And when a man hath in either manner abondoned, or granted away his Right; then is he said to be Obliged ..... The mutuall transferring of Rights, is that which men call CONTRACT . »

—— Hobbes, T - (Of the first and second Naturall Laws, and of Contracts) .

(6)

« ... the agreement of these creatures is Naturall. that of men, is by Covenant only, which is Artificiall : and therefore it is no wonder if there be some what else required (beside Covenant) to make their Agreement constant and lasting; which is a Common Power, to keep them in awe and to direct their actions to the Common Benefit .

The only way to erect a Common Power, as may be able to defend them from the invasion of forraigners, and the injuries of one another, ... is to conferre all their power and strength upon one Man, or upon one Assembly of men, that may reduce all their Wills, by plurality of voices, unto one Will .... This is more

than Consent, or Concord; it is a reall Unitie of them all, in one and the same person ... as if every man should say to every man, I Authorise and give up my Right of Governing my selfe, to this Man, or to this Assembly of Men, on this condition, That thou give up the Right to him, and Authorise all his Actions in like manner .. »

——— **Hobbes, T., (Of Common - Wealth) . Pr. I .**

(7)

« . The natural liberty of man is to be free from any superior power on earth, and not to be under the will or legislative authority of man, but to have only the law of Nature for his rule. The liberty of man in society is to be under no other legislative power but that established by consent in the common wealth ... Freedom, then, is not what Sir Robert Filmer tells us : « A liberty for every one to do what he lists, to live as he pleases, and not to be tied by any laws, » but freedom of men under government is to have a standing rule to live by, common to every one of that society, and made by the legislative power erected in it . A liberty to follow my own will in all things where that rule prescribes not, not to be subject to the inconstant, uncertain, unknown, arbitrary will of another man, as freedom of nature is to be under no other restraint but the law of Nature .. »

——— **Lockc, J. Two Treatises on Civil Government. London : Routledge. IIV .**

(8)

« ... Whether we consider natural reason. which tells us that men, being once born, have a right to their preservation and consequently to meat and drink and such other things as Nature affords for their subsistence ...

Though the earth and all inferior creatures be common to all men, yet every man has a « Property » in his own « person » ... This no body has any right to but himself. The « Labour » of his body and the « Work » of his hands, we may say, are properly his Whatso ever, then, he removes out of the state that Nature hath provided and left it in, he hath mixed his labour with it, and joined to it something that is his own, and thereby makes it his properthy .. »

——— **Locke, J.; Two Treatises on Civil Government. V. (of property.).**

(9)

« Man is born free; and every where he is in chains. One thinks himself the master of others, and still remains a greater slave than they.. How did this

change come about ? I do not know. What can make it legitimate ? That question I think I can answer . » .

—— **Rousseau, J.J., Contrat Social. I. I.**

(10)

« The stronger is never strong enough to be always the master, unless he transforms strength into right, and obedience into duty.... (but) ... Since no man has a natural authority over his fellow, and force creates no right, we must conclude that conventions form the basis of all legitimate authority among men .... The problem is to find a form of association which defend and protect with the whole common force the person and goods of each associate, and in which each, while uniting himself with all, may still obey himself alone, and remain as free as before . » ..

—— **Rousseau, J. J. Contrat Scocial. I.I. (23 - 24) .**

(11)

« .. Force is a physical power, and I fail to see what moral effect it can have. To yield to force is an act of necessity, not of will - at the most, an act of prudence. In what sense can it be a duty ? »

—— **Rousseau, J.J. Contrat Social. I. 3. (26 - 27) .**

(12)

To renounce liberty is to renounce being a man, to surrender the rights of humanity and even its duties. For him who renounces every thing no indemnity is Possible. Such a renunciation is incompatible with man's nature .... The words slave and right contradict each other, and are mutually exclusive .. »

—— **Rousseau, J.J. Contrat Social. I.I. (27 .)**

(13)

« These clauses, properly understood, may be reduced to one - the total alienation of each associate, together with all his rights, to the whole community; For, in the first place, as each gives himself absolutely, the conditions are the same for all; and, this being so, no one has any interest in making them burdensome to others.

Moreover, the alienation being without reserve, the union is as perfect as it can be, and no associate has any thing more to demand ; for, if the indlividuals retained certain rights, as there wauld be no common superior to decide between them and the public, each, being on one point his own judge, would ask to be so on all; the state of nature would thus continue, and the association would necessarily become inoperative or tyrannical ...

At once, in place of the individual personality of each contracting party, this act of association creates a maral and collective body, composed of as many members as the assembly. contains votes ... »

Rousseau. Contrat Social. Pr. I. I. 6. (33 - 34) .

● قائمة الاعلام

• **Name Index**

— A —

آشيلوس Aeschulus (٥٢٥ ـ ٤٥٦ ق . م) . وإن كان البعض ينطقه ايسخيلوس ، فهو على أى الأحوال أبو التراجيديا الاغريقية (عـلى العكس مما يـزعم البعض أنه ثيسبيسى) وظل متربعا على عرشها وحائـزا على جـائزتهـا إلى أن انتزعهـا منه سوفوكليس فى عام ٤٦٨ ق . م . تعتبر مسـرحية ، بـرومثيوس Promethus من أشهر مسرحياته التى بناها على أشعار هزيود وبخاصة فى ثيـوجنى Theogony والأعمال والأيام Works and Days . ففى هذه المسرحيـة برزت رؤيتـه للعقل والمجتمع النبيلين اللذين يمجدان الانسان وهو يضحى فى سبيل قضية الحرية . وقد تأثر أفلاطون كثيرا بآشيلوس ويظهر ذلك بصفة خاصة فى حديثه عن الفضيلة وعن أهمية القانون والواجب لتقدم الانسان والمجتمع البشرى .

الثوسيوس . ج Althusius, j (١٥٥٧ ـ ١٦٣٨) من كبار المفكرين السياسيين الذين قادوا الكالفينية الهولندية واعتبر لدى الكثيرين العقل المفكر والأب الروحى لهذه الحـركة . له عـدد من المقالات والمـؤلفات أهمهـا عن القانـون الرومانى بالاضافة الى عمله السياسى الرئيسى عن الاتحادات والتجمعات الانسانية حاول فيه تطويع تعاليم العهد القديم لتطوير النظرية السياسية . وعلى الرغم من دوره فى مناصرة السيادة الشعبية فقد خبت أفكاره لفترة طويلة إلى أن بـدأ الاهتمام بهـا يظهـر منذ أوائـل العشـرينـات عـلى يـد أوتـو فـون جيركه Gierke .

انكسيمانس Anaximenes (٥٤٥ ق . م) أحد كبار الفلاسفـة الاغريق الذين ظهـروا فى المرحلة قبل السقراطية وأطلق عليهم الفلاسفة الطبيعيين أو الكونيين باعتبار أنهم أول من حاول إعطاء تفسير طبيعى لأصل العالم . وبالرغم من أن هؤلاء قد عرفوا عموما باسم الحكماء السبعة فقد كان أشهرهم ثلاثة هم طاليس Tales وخليفته أنكسيماندر Anaximander ثم تلميذه انكسيمانس وهؤلاء أطلق عليهم لفظ الحيويين Hylozoists باعتبار أنهم اعتقدوا بوجود شكل أو آخر من اشكال المادة الحية هى التى تمثل أصل العالم ومبدئه .

انتيجون antigone (ف الميثولوجيا اليونانية هى Oedipus ملك طيبة Thebes جاءت ثمرة علاقة غير شرعية بين أوديبوس وجوكستا Gocasta دون أن يعرف أنها أمه . تتمثل مأساتها ف تحديها أوامر عمها الملك « كريون » Creon بعدم دفن جثة أخيها Polyneices وإقدامها على عصيان الأمر ودفنها للجثة فكان ذلك سببا لاعدامها . وان كان يوربيدوس Euripides أنهى مسرحيته على اى الأحوال بهرب أنتيجون من سجنها بواسطة ابن عمها Haemon ولم شملهما ف حياة سعيدة .

الاكوينى ، توما Aquinas,st. Thomas (١٢٢٥ ـ ١٢٧٤) من كبار رجال المسيحية الذين عبروا عن روح العصور الوسطى وفكرها السياسى والقانونى أصدق تعبير إلى جانب كتاباته ف المنطق والأخلاق كحقائق أو بديهيات ليست بعيدة عن مجال اللاهوت ، وإليه يرجع الفضل ف تأكيد مفهوم أن الدولة برؤسائها ونظمها ينبغى أن تخضع إلى القانون الأخلاقى أو قانون العقل باعتباره انعكاسا لحكمة الله .

ارسطو Aristotle (٣٨٤ ـ ٣٢٢ ق . م) الفيلسوف اليونانى المعروف أو المعلم الأول كما يطلق عليه . تأرجحت فلسفته بشكل ملحوظ بين المادية والمثالية وإن اتخذت ف مراحل متأخرة طابعا امبريقيا ويعتبر من وجهة نظر الكثيرين من كبار الداعين للطبقية وملكية العبيد .

— B —

بيكون ، فرانسيس Bacon, Francis (١٥٦١ ـ ١٦٢٦) هو لورد بيكون من كبار الفلاسفة الانجليز الذين يرجع اليهم الفضل ف تأسيس الاتجاه الامبريقى وكان من آثاره سيطرة الاتجاهات العقلية والاعتبارات التجريبية وامتداد ذلك الروح إلى البحث ف النظم السياسية والاجتماعية .

بنثام ، جيرمى Bentham, jereny (١٧٤٨ ـ ١٨٣٢) من كبار الفلاسفة الانجليز وأقطاب المذهب النفعى . لعب دوراً بارزاً ف التطوير والاصلاح الاقتصادى والتشريعى ف بريطانيا امتدت آثاره الى ما وراء حدودها .

باركلى ، جورج Berkeley, George (١٦٨٥ ـ ١٧٥٣) من أبرز دعاة الاتجاه الامبريقى ف الفلسفة الانجليزية . بعد كل من جون لوك ودافيد هيوم . اختزل فكره الفلسفى بأكمله ف مقولته الأساسية القائلة to be is to be perceived بمعنى لاشىء يوجد بعيداً عن العقل وبذلك اعتبر رافداً من روافد المثالية . كرس أواخر أيامه للدفاع عن قضايا الحرية والاصلاح الاجتماعى والتشريعى وبخاصة ف ايرلندا .

بودان ، جان Bodin, Jean (١٥٣٠ ـ ١٥٩٦) يطلق عليه أحيانا Bodinus ، من أقطاب النظرية السياسية والباحثين فى قضية السيادة والشرعية .

بوزانكيه ، برنارد Bosanquet, Bernard (١٨٤٨ ـ ١٩٢٣) فيلسوف انجليزى اشتهر بمراجعته للمثالية الألمانية كما ظهرت عند هيجل . اهتم اهتماما خاصا بالفرد والنزعة الفردية واعتبر المطلق هو الفرد العبقرى وفتح بذلك الآفاق أمام الأفراد لتحقيق ذواتهم وللتوحد بالمطلق .

بوسيه جاك بنى Bossuet, Jacques Benigne (١٦٢٧ ـ ١٧٠٤) كاثوليكى فرنسى . تعتبر كتاباته فى التاريخ والقانون والسياسة واللاهوت من بين الأدب الكلاسيكى الفرنسى .

برادلى ، فرانسيس ، هربرت Bradley, Francis, Herbert (١٨٤٦ ـ ١٩٢٤) من أشهر إن لم يكن أشهر الفلاسفة المثاليين الانجليز . شغلته قضية المطلق The Absolute الذى سعى للوصول إليه من خلال التناقضات التى يعكسها الواقع . وبذا كان المطلق عنده تجريداً لكل التجربة الانسانية المعاشة .

بوذا Buddha (القرن السادس ق . م) كنية أو مصطلح عام وليس اسما حقيقيا بذاته يشير إلى المعلم أو الشخص المستنير عموما . وارتبط أول ما إرتبط بمؤسس البوذية وهو أمير فى مملكة صغيرة فى شمال الهند ونيبال عرف بالساكيامونى sakyamuni أى الحكيم الصامت من قبيلة ساكيا . أما اسمه فهو جوتاما Gautama نسبة إلى عشيرته . على حين كان اسمه هو نفسه سيد اهارتا Siddhartha بمعنى ذلك الذى سوف يحقق وينجز .

بيرك ، إدموند Burke, Edmund (١٧٢٩ ـ ١٧٩٧) اشتهر باعتباره مؤسس النزعة إن لم يكن الاتجاه المحافظ الحديث فى انجلترا . كان له أكبر الأثر فى إعادة صياغة الاقتصاد السياسى الانجليزى وبخاصة على ما يظهر فى كتاباته الرئيسية التى امتد تأثيرها إلى دول القارة كلها . وأهم هذه الكتابات أولا : Avindication of Natwral Society (١٧٥٦) و Thoughts on the Causes of the Present Disconts (١٧٧٠) ، Reflection on the Revolution in France (١٧٩٠) . كان من أشهر الخطباء الذين عرفهم البرلمان الانجليزى .

— C —

كيرنز ، جون اليوت Caimes John Elliott (١٨٢٣ ـ ١٨٧٥) اقتصادى ايرلندى يرجع إليه فضل جمع المذاهب الاقتصادية الكلاسيكية فى مـؤلفه الشهـير المعنون « Some Leading Principles of politicel Economy Newley Expounded» والذى ظهر فى عام ١٨٧٤ . اهتم أيضا بمشكلات العمل والسوق وما يعمل فيهما من متناقضات وبالتالى حاجة هذه الميادين إلى إعادة النظر فيما تسير عليه من تشريعات وقوانين .

كامبانيـلا ، تومـاسو Campanella, Tommaso (١٥٦٨ ـ ١٦٣٩) الفيلسـوف الايطالى والشاعر والكـاتب السياسى الذى روج للأفـلاطونيه وحـاول إيجاد صيغة مصالحة بين لاهوت الرومان الكاثوليكى والنـزعة الانسـانية المتصاعدة . اشتهـر بمؤلفـه « مدينـة الشمس » « La citta del sole (١٦٠٢) والذى تـرجم باسم « The City of the Sun » . حـاول فيه تأكيد آراءه فى الملكية وفى الاصلاح السياسى والتشريعى والتى انتهى فيها إلى ضرورة أن يسود العقل وأن يسيطر على تصـرفات الأفـراد والدول والجماعات وإلى تأكيد شرور الملكية الخاصة والثـروة إذا لم توظف لخدمة المجتمع أو زادت عن الحاجة .

شـارل الأول Charles 1 (١٦٠٠ ـ ١٦٤٨) استمر حكمـه ملكا لانجلتـرا من ١٦٢٥ إلى ١٦٤٨ .

شيشرون ، ماركوس تيليوس Cicero, Marcus Tullius (١٠٦ ـ ٤٣ ق . م) أبلغ خطباء الرومان وأفصـحهم وشارك فى حوادث روما التى انتهت بقتل يوليوس قيصر .

كونديـاك ، آتيين Condillac, Etienne (١٧١٥ ـ ١٧٨٠) فيلسـوف وعالم نفس ومنـطقى واقتصادى وقف حياته فى فرنسا لنشر فكر وآراء جون لوك Locke . احتفظ بصداقته للفيلسوف الفرنسى جان جاك روسو الى آخر أيامه كما قامت علاقات وطيدة بينه وبين جماعة الانسكلوبيديين وعلى قمتهم دينيس ديدرو Diderot . تنوعت كتاباته فألف فى أصـل المعرفـة وكتب مقالا فى الاحسـاسات وعن الحيـوان كما اهتم بـالمشكـلات الاقتصادية فكتب عن العلاقات بين التجارة والاقتصاد عموما وشكل الحكم . وعلى الرغم من اتجاهه الطبيعى والحسى فقد ظل كونديـاك معتقـدا فى وجود الروح التى

تتسامى عن كل صراع سواء تطلعنا وارتفعنا الى السماء أو هوينا إلى القاع فلن نفارق أبدا ذواتنا . فهى أفكارنا باستمرار تلك التى ندركها .

كوندورسيه ، مارى جان Condorcet, Marie Jean (١٧٤٣ ـ ١٧٩٤) هو الماركيز مارى جان انطوان نيقولاس . أحد ممثلى عصر التنوير وواحد ممن أعادوا صياغة أفكار التقدم البشرى . كان صديقا لمعظم الموسوعيين الفرنسيين وعلى علاقة وطيدة بالفيلسوف والرياضى الفرنسى دالمبير D' Alembert استغرقته الثورة الفرنسية فى نشاط زائد حيث مثل باريس فى الجمعية التشريعية وأصبح سكرتيرا لها . عارض فى اعدام لويس السادس عشر مما آثار حفيظة اليعاقبة وفى مقدمتهم روبسبير Robespierre . وانتهت حياته على أى الأحوال بموت غامض بعد سجن ، ولكن بعدما ظلت مواقفه القانونية تلهم الكثيرين وهو يعمل العقل فى كل مسائل التعليم والاجتماع والفقه والاخلاق والسياسة والاقتصاد . من أشهر مؤلفاته Outline of a Historical Picture of the Progress of the Human Mind (١٧٩٥)

كوبرنيكوس ، نيقولاس Copernicus, Nicolaus (١٤٧٣ ـ ١٥٤٣) أحد العمالقة الذين كرسوا خبرتهم العلمية للكشف عن القوانين التى تحكم الطبيعة . ومثل هو وجاليليو انقلابا فلكيا وهو يصحح أخطاء الاعتقاد القديم بالنسبة إلى حركة الأرض ودورانها والنظام الشمسى عموما . وهى النظرية التى نشرها فى « Six Books on the Rovolu- tion of the Celestial Orbs».
والتى أثبت بها أن للكواكب حركتين ، حركة حول نفسها وحركة حول الشمس فأنكر البابا هذا المذهب الذى يقول به العالم البولونى بدعوى مخالفته للدين .

كرومويل ، أوليفر Cromwell, Oliver (١٥٩٩ ـ ١٦٥٨) قائد ثورة الاصلاح الدينى والتشريعى السياسى فى انجلترا وزعيم الثورة فى عهد الملك شارل الأول وقائد جيش أول جمهورية انتصرت على الملكية الانجليزية التقليدية .

كويفية ، جورج Cuvier, Georges (١٧٦٩ ـ ١٨٣٢) رجل دولة وعالم تاريخ طبيعى وحيوان ونبات ، فرنسى يرجع اليه الفضل فى تأسيس علم التشريح المقارن وعلم الحيوان البائد وخلف لنا قائمة مطولة بتاريخ الحيوان الطبيعى . انعكست دراساته للحيوان على تفسيره للسلوك الانسانى فى اختلافه وتغايره كما ذهب الى أن وظائف وعادات الحيوان تحدد شكل الحيوان وبنائه على العكس من الاعتقاد القائل بأن البناء التشريحى هو الذى يحدد نوع الوظيفة وأسلوب الحياة .

— D —

دالامبير ، جان لورون D' Alembert, Jean Le Rond (١٧١٧ ـ ١٧٨٣) من كبار علماء الطبيعة و الرياضة الفرنسيين . له مكانة خاصة فى العلوم الكونية وإن كانت له اتجاهاته الأدبية والفكرية كذلك أشتهر بقانونه المعروف باسمه كبديل لقانون نيوتن الثانى فى الحركة

دارون ، تشارلس Darwin, Charles (١٨٠٩ ـ ١٨٨٢) صاحب النظرية التطورية التى أثرت أبلغ التأثير فى مختلف العلوم الاجتماعية . اشهر مؤلفاته أصل الانواع «On the Origin of Species by Means of Natural Selection» ، وأصل (نسب) الانسان The Descent of Man (١٨٧١)

ديكارت ، رينيه Descartes, René (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠) من أقطاب الفلسفة الحديثة الفرنسيين . فهو عالم ورياضى وطبيعى يرجع إليه فضل الاستعاضة عن منطق أرسطو بمنطقه الرياضى واطلاق اسم المنهج عليه أرقته مشكلات اليقين العلمى والأخلاقى والفلسفى فأطلق مقولته المشهورة « أنا أفكر ، إذن أنا موجود »

ديدرو ، دينيس Diderot, Denis (١٧١٣ ـ ١٧٤٨) فيلسوف وكاتب وأديب وأحد عشاق الرياضة العليا الفرنسية . ارتبط اسمه بالموسوعة الضخمة التى عمل محررا لها وأرخ فيها لعصر التنوير . وبالرغم من رؤيته الشاعرة والأدبية فقد انتقد المجتمع برؤية علمية ومن وجهة نظر أخلاقية حسده عليها كثير من المؤرخين والمفكرين .

ديوجنيس ، لايرتيوس Diogenes, Laertius (القرن الثالث الميلادى) مؤرخ يونانى قديم اشتهر بتأريخه لحياة قدماء الفلاسفة ورجال الفكر والسياسة والقانون . كان أميل للرواقية ونظرتهم إلى الانسان وإلى القانون والدولة .

— E —

انجلز ، فردريك Engels, Friedrick (١٨٢٠ ـ ١٨٩٥) صديق كارل ماركس الحميم وتوأم فكره وأحد دعامات الاشتراكية العلمية كما أسسها بالاشتراك معه ونشرا مبادئها فى عملهما المشترك المانيفستو الشيوعى فى عام ١٨٤٨ Communist Manifesto . بالرغم من أن اسمه يذكر عادة مرافقا أو حتى تابعا لاسم كارل ماركس فقد كان الأخير يعتمد

عليه فى كتاباته الاقتصادية والشئون المالية والسياسيـة والعلمية التى كـان انجلز مبرزا فيها . ومع أنه قد أصبح المرجع الأساسى للماركسية بعد وفاة ماركس فـإن البعض يتهمه بتحريف الماركسية الحقيقيـة كما يـرونها هم أنفسهم . من أشهـر أعماله « الأيديولوجيا الألمانية The Germon Ideology ١٨٥٤ » ، وأصل العـائلة والملكية الخاصة والدولة The Origin of the Famity, Private Property and the State بالاضافة إلى مقالاته العديدة ونشاطه فى نشر مبادىء وأسس الشيوعية الدولية

ابيقور Epicurus (٣٤١ ـ ٢٧١ ق . م) اعتبر الاحساس المعيار الوحيد للخير والشر . يـرى البعض أن ما أضافه الى فكر اثينا هو اسلوب أو طريقة للحياة أكثر من مدرسة أو مذهب فكرى بذاته . من تعاليمه ومبـادئه تجنب كـل ما يسبب الضيق والألم وفى مقدمتها الأمور السياسية والانخراط فى الحياة العامة . وصفه ديوجنيس بأنه أعظم الفلاسفة والكتاب . وخلف ثلاثة أعمال رئيسية تضم مذهبـه بوجـه عام الأول فى الطبيعيات وهو فى صورة رسالة الى هيرودوت والثانية على صورة رسالة أيضا الى أحد تلامذته عن الميتريـولوجى أو الأرصاد الجـوية Meteorology والثـالث فى الأخلاق والدين . يرجع انتشار فكره وبخاصة فى القرن الأول قبل الميلاد الى اعتماد الكثيرين من كبار الفلاسفة والمفكرين على آرائه حيث رجع شيشرون الى كثير منها . كما ظهرت الأفكار ذاتها بعد ذلك عند بلوتارك وأحياها جاسندى Gassendi العالم والفيلسوف الفرنسى فى القرن السابع عشر .

يوريبيدس Euripides (٤٨٤ ـ ٤٠٦ ق . م) أخر عمالقة الدراما والتراجيديا الثلاثة فى أثينا بعد أشيلوس Aeschylus وسوفوكلوس Sophocles رأى استحالة التنبؤ بما يمكن أن يكون عليه العالم والانسان كذلك . لم تصلنا من أعماله سوى ١٩ مسرحية ضمنها فكره وآراءه التى يعتقد أنه تأثر فيها كثيرا بمواقف وآراء بروتاغوراس Protagoras

— F —

فختة ، جوهان Fichte, johann (١٧٦٢ ـ ١٨١٤) أحد أعلام وكبار المثالية الالمانية تأثر فى شبابه المبكر بكتابات وفكر كانت Kantويمكن تقسيم تطوره الفكـرى إلى مرحلتـين مميزتين الأولى اهتمت بإبراز تأكيداتها الاخلاقية فى أسس الفكر والوجود على حين تضمنت الثانية نظرية فى الكون والوجود تقوم على تصورات صوفية ولاهوتية وان كان تأثيره بالاتجاهات الرومانسية واضحا فى كل أعماله إلى جانب نظريته فى الدين وفى الأخلاق فقد قام بتحليل ودراسة عصر التنويـر وحاول تحـديد مكـانه فى التـطور التاريخى والوعى الإنسانى وأبـرز فى ذلك مثالب هـذا العصر وفشله فى التطلع إلى

النظام المقدس أو الالهى القوى الذى اعتبره أكمل المراحل التى يعيشها العقل البشرى .

فيلمر ، روبرت Filmer, Robert (١٥٨٨ ـ ١٦٥٣) من أكبر مؤيدى الملكية المطلقة ورعاتها . كان مناصرا لشارل الأول وخاض معارك الحرب الأهلية للسجن أكثر من مرة . اشتهر بدفاعه عن السلطة ونشر فى ذلك آراءه السياسية والتشريعية التى ضمنها مؤلفه Patriarcha وهو المؤلف الذى هاجمه جون لوك بكل ضرورة .

— G —

جاليليو جاليلى ، Galileo , Galilei (١٥٦٤ ـ ١٦٤٢) الرياضى والفلكى وعالم الطبيعيات الايطالى الذى يعتبر المؤسس الأول والحقيقى للمنهج التجريبى . خاض صراعا مريرا مع الكنيسة بسبب اعتناقه لآراء كوبرنيكوس فى دوران الأرض حول نفسها ومن حول الشمس . وكان أول من أدخل التحليلات الرياضية فيما هو سائد من أفكار ونظريات الميكانيكا .

جيدنجز ، فرانكلين Giddings Franklin (١٨٥٥ ـ ١٩٣١) من أوائل علماء الاجتماع الامريكيين الذين حولوا علم الاجتماع من مجرد كونه أحد فروع الفلسفة الى اعتباره علما موضوعيا يعتمد على الدراسة الاحصائية . اشتهر بمذهبه ونظرياته فى الوعى بالنوع التى استمدها من آدم سميث ومبدئه فى التعاطف وان كان البعض قد انتقد مبدأ الوعى بالنوع بأنه رده الى غريزة القطيع . تأثر تأثرا بالغا بكل من وضعية رأوجيست كونت وبآراء هوبرت سبنسر التطورية .

جوته ، جوهان فون فولفجانج Goethe, Johann Wolfgang Von (١٧٤٩ ـ ١٨٣٢) شاعر المانى ومؤلف مسرحى وأحد فلاسفة المذهب الطبيعى واكبر أعلام الرومانسية الألمانية وتصل أعماله الى اكثر من ١٣٣ عملا . وقف على منابع الفكر والثقافة الايطالية وامتد بفكره الى آفاق النظرية العلمية فألف فى التشريح وعلم الحياة وإن كانت شهرته كشاعر وفيلسوف هى التى ارتبطت وعرف بها وبخاصة كتاباته فى الفن والجمال .

جرين ، توملس هل Green, Thomas Hill (١٨٣٦ ـ ١٨٨٢) فيلسوف سياسى من انصار المذهب المثالى أوما عرف بالكانطية الجديدة Neo - Kantian . أثر تأثيرا بالغا فى الفكر

السياسى والتشريعى البريطانى فى أواخر القرن التاسع عشر . من أشهر أعماله Pro-legomenta of Ethics (١٨٨٣) ومحاضرات فى أصول الالزام السياسى Lectures on the Principles of Political Obligation (٣ مجلدات من الفترة من ١٨٨٥ - ١٨٨٨) . تبدأ فلسفته من تساؤله عن علاقة الانسان بالطبيعة ويقصد بالانسان الانسان الواعى المدرك لوجوده وهذا يتضمن جانبا اخلاقيا ظهر فى فلسفته السياسية والقانونية التى ركزت على تطوير الأفكار والقيم المثالية التى تنبنى عليها النظم الاجتماعية . فالالتزام هو جوهر صفة المواطنة . سعى كثيرا لجعل الجامعات اكثر التصاقا بأمور المجتمع وبمشكلاته وأسهم كثيرا فى اعادة صياغة مبادىء الليبرالية السياسية مؤكدا على أهمية التشريع وصولا الى نتائج اكثر ايجابية وفى ذلك كتب مؤلفه الشهير « التشريع الليبرالى وحرية التعاقد Liberal Legislation and Freedom of Contract (١٨٨١) .

جروثيوس ، هيجو Grotius, Hugo (١٥٨٣ - ١٦٤٥) فقيه هولندى تعتبر تحفته باسم « فى قانون الحرب والسلام On the Law of War and Peace (١٦٢٥) » من اهم الاسهامات التى عرفها القانون الدولى الحديث . من أقطاب نظرية القانون الطبيعى التى سعى الى تطبيق مبادئها على العلاقات بين الدول فى محاولة للتوفيق بينها وبين إرادة المتعالى من ناحية والطبيعة البشرية من ناحية ثانية .

جيزو ، فرانسوا بيير Guizot, Francois Pierre (١٧٨٧ - ١٨٧٤) مؤرخ وفيلسوف سياسى فرنسى كان الوزير الأول للملكية الدستورية المحافظة فى فرنسا (١٨٣٠ - ١٨٤٨) له نشاط جزبى وسياسى واسع نشر من خلاله آراءه السياسية والاقتصادية . من أهم أعماله (تاريخ فرنسا من العصور المبكرة حتى عام ١٧٨٩) وهو فى ٨ أجزاء ونشر على مدى السنوات من ١٨٨٣ - ١٨٩١ .

جيمبلوفيتش ، لودفيج Gumplowicz, Ludwig (١٨٣٨ - ١٩٠٩) عالم اجتماع وفيلسوف وقانونى بولندى الجنسية وأحد كبار ممثلى الدارونية الاجتماعية واستاذ القانون العام فى جامعة جراتس . طابق بين الدولة وبين المجتمع وكتب فى الطبيعة البشرية وفى الصراع والنضال من أجل السيطرة . له نظرة تشاؤمية تمركزت حول رفضه فكرة تقدم أو تطور الجنس البشرى ككل لأن الموجود جماعات فى أوقات وأزمنة محددة تلعب السلطة والبحث عن القوة دورا كبيرا فى مقدراتها . يعتبر بوجه عام من انصار الصراع وربما الأفكار المروجة للوظيفة التى تقدم بها الحروب إبقاءاً على الاقوى (والأصلح) . تأثر به تأثرا كبيرا جوستاف راتسنهوفر وآلبيون سمول

وفرانز أوبنهايمر وإميل دوركايم وهارولد لاسكى وغيرهم ممن لعبوا أدوارا سياسية وتزعموا الجمعيات السرية والاجتماعية .

— H —

هيجل ، جورج فردريك Hegel, Georg Friedrich (١٧٧٠ ـ ١٨٣١) فيلسوف مثالى المانى أكد على عملية التطور التاريخى من خلال الديالكتيك الذى مثله فى القضية ونقيض القضية والمركب من الاثنين معا . اهتم اهتماما خاصا بمجالات العقل والادراك والروح والعقيدة وانتقد كانت فيما وضعه من حدود وقيود على امكانيات العقل البشرى . لعبت الهيجلية دورا لا يقارن فى الفكر السياسى والقانونى الأوربى وإن كانت أفكاره قد خضعت لكثير من المراجعات .

هلفتيوس ، كلود ادريان Helvétius, Claude Adrien (١٧١٥ ـ ١٧٧١) من كبار فلاسفة عصر التنوير الذين اشتهروا بحملاتهم الضارية ضد الأسس العقدية للأخلاق وتأكيده على الاحساسات عارض كثيرا مما ذهب اليه جان جاك روسو فى آرائه التربوية واعتقد أن امكانيات التربية لا حد لقدرتها على معالجة مشكلات الانسان وحلها .

هيراقليط (الإفسوسى) Heraclitus (of Ephesus) (٥٤٠ ـ ٤٨٠ ق . م) فيلسوف إغريقى أكد على حاجة الانسان الى العيش فى مجتمع من خلال ما يحقق بينهم نوعا من الاتساق الاجتماعى رأى أن الوجود كله يخضع لنوع من التوازن فما يطرأ خلل على ناحية حتى تتأثر بذلك النواحى الأخرى كلها ومن هنا يحاول المجتمع من خلال بعض الميكانزمات أن يعيد توازنه . وهى الفكرة التى كانت فى أساس الاعتقاد بأن الوجود كله فى حركة ذاتية أو أنه فى تغير وصيرورة .

هزيود ، Hesiod (٨٠٠ ق . م) واحد من أقدم واشهر الشعراء اليونان الذين عرفوا بالشعر الملحمى فقد ترك لنا « ثيوجينى Theogony » التى تتحدث عن أساطير الخلق وتربط بين عالم الألهة ، والأيام والاعمال Works and Days التى تصف الحياة الريفية وتضع مبادىء العلاقات الاجتماعية السليمة . صحح الكثير مما ورد على لسان هومير Homer فى نظرته الى الوجود

هوبز ، توماس Hobbes, Thomes (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩) فيلسوف انجلترا الأشهر الذى عرف بنظرياته المادية الميكانيكية وبمساندته للحكم المطلق . يرى الكثيرون أن غالبية آراءه وأفكاره الاجتماعية والسياسية أبعد ما تكون عن الروح الديمقراطى

هودجسكين ، توماس Hodgskin, Thomas (١٧٨٧ ـ ١٨٦٩) أحد المدافعين عن حقوق الطبقة العاملة ضد مطامع الرأسماليين . يعتبر فى الوقت نفسه أحد أعلام الاقتصاد السياسى الذين أثروا فى التشريعات العمالية وألقوا بالعديد من الأضواء على قضايا تقسيم العمل والانتاج واستغلال الطبقات الرأسمالية للطبقات المنتجة . من أشهر مؤلفاته «Labour Defended against the Claims of Capital» (١٨٢٥) بالاضافة الى مؤلفه عن « الحقوق الطبيعية والزائفة للملكية The Natural and artificial Rights of Property Contrasted (١٨٣٢)

هيوم ، دافيد Hume, David (١٧١١ ـ ١٧٧٦) فيلسوف انجليزى وأحد أقطاب المثالية الذاتية علاوة على فكره الاقتصادى والتاريخى .

— J —

جيمس الأول James 1 (١٥٦٦ ـ ١٦٢٥) وظل ملكا فى الفترة من ١٦٠٣ ـ ١٦٢٥

— K —

كانط ، إيمانويل Kant, Immanuel (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤) مؤسس الفلسفة الألمانية الكلاسيكية . ورائد المثالية التى أثرت فى أجيال عديدة من الفلاسفة والمفكرين . يرى المفكرون الاشتراكيون عموما أن خصائص الليبرالية المميزة للفكر الفرنسى توجد فى المصالح الطبقية الحقيقية كما عكستها كتابات كانط وبخاصة فى نقده العقل النظرى الخالص

— L —

لابروبير ، جان دو La Bruyère, Jean de (١٦٤٥ ـ ١٦٩٦) من أكبر الكتاب الفرنسيين الساخرين . اشتهر بعمل واحد فحسب عن اشخاص وأخلاقيات العصر وقارنه بأخلاقيات وشخصيات عصر ثيوفراستس Les Caractères de (Théophraste) Theophraste traduits du grec avec les caractéres ou les moeurs de ce siècle وهو المؤلف الذى نشر فى عام ١٦٨٨ واعتبر تحفة من تحف الأدب الفرنسى . بالاضافة إلى دراساته القانونية

لاسكى ، هارولد Laski, Harold (١٨٩٣ ـ ١٩٥٠) فيلسوف سياسى بريطانى وأحد أقطاب حزب العمال ولكنه تحول الى الماركسية بغرض تفسير أزمة الديمقراطية التى عاشتها بريطانيا فى الثلاثينات . من مؤلفاته السلطة فى الدولة الحديثة (١٩١٩) وأسس السيادة وبعض المقالات الأخرى (١٩٢١) والحكومة البرلمانية فى انجلترا (١٩٣٨) عمل مع عدد من رؤساء الوزارات البريطانيين

ليفى برول ، لوسيان Lévy - Bruhl, Lucien (١٨٥٧ ـ ١٩٣٩) فيلسوف وعالم اجتماع فرنسى اهتم بدراسة الشعوب والجماعات البدائية وألقى الكثير من الأضواء على طرق تفكيرها وعاداتها وعقائدها وأساطيرها وطرق حل المنازعات التى تنشب بين الأفراد فيها . يعتبر كتابه « العقلية البدائية » Mentalite - Primitive (١٩٢٢) من أشهر أعماله .

ليبنتز ، جوتفريد فيلهلم Leibniz, Gottfried Wilhelm (١٦٤٦ ـ ١٧١٦) فيلسوف وعالم رياضى وطبيعيات بالاضافة إلى شهرته كعالم سياسى . يعتبر من ألمع وأهم الذين ألهموا بفكرهم مختلف جوانب الحضارة الغربية .

لوك ، جون Locke, John (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤) فيلسوف سياسى انجليزى يعتبر واضع الأسس الابستمولوجية للعلم الحديث كما يعتبر من أعلام عصر التنوير وشوامخ عصر النظر العقلى فى كل من انجلترا وفرنسا . وبأكثر من هذا اعتبر ملهما للدستور الامريكى ومازال تأثيره قائما حتى الآن فى الفكر الغربى عموما .

لوكريتوس ، تيتوس لوكريتيوس كاروس Lucretius, Titus Lucretius Carus (٩٩ ـ ٥٥ ق . م) شاعر لاتينى انبنت شهرته على عمله الوحيد وهو عبارة عن قصيدة من الشعر بعنوان « فى طبيعة الأشياء » On the Nature of things وقد تضمن هذا العمل ما يمكن وصفه بأنه اكمل نظرية يونانية فى الطبيعة كما عبر عنها ابيقور . بالاضافة الى جوانبها الأخلاقية والمنطقية . وبالرغم من الاختلافات بين المؤرخين بصدد مولده وحياته وعام وفاته فالمؤكد أن شيشرو Cicero قد ذكره فى تاريخه كما ذكره ايضا فرجيل Virgil الذى تأثر به تأثرا بالغا .

مـاكيافيلى ، نيقـولا Machiavelli, Niccolo (١٤٦٩ ـ ١٥٢٧) فيلسوف سيـاسى وعالم اجتماع ورجل دولة وأشهر من كتب فى السياسة كأديب . اشتهر بمؤلفه الامير The Prince الذى طبقت شهرته الافاق وشغلته فيه قضية السلطة والقوة والكيفية التى يتسنى للأمير (الحاكم) أن يحصل بها عليهما وينجح أيضا فى الحفاظ عليهما . ومن هذا المبدأ الماكيافيلى الذى أصبح عنوانا على فكره « الغاية تبرر الوسيلة » .

مين ، السير هنـرى Maine, Sir Henry (١٨٢٢ ـ ١٨٨٨) أحد رجـال القانـون ومؤرخ بريطانى ويعتبر من أوائل الذين اهتموا بالدراسة المقارنة للقانون وبخاصة القانون البدائى مما جعله رائدا من رواد الانثربولوجيا القانونية .

ميستـر ، جـوزيف مـارى Maistre, Joseph Marie (١٧٥٣ ـ ١٨٢١) كـاتـب فـرنسى وفيلسوف أخلاقى محافظ . عارض كافة الاتجاهات الليبرالية والمتحررة فى الفكـر والسياسة والقانون والعلم وقاوم التقدم القائم على التجـريب وأساليب الفـلاسفة المتحررين من أمثال جان جاك روسو وفولتير . كتب فى الأصول والمبـادىء العامـة للدساتير السياسية وغيرها من الدساتير والنظم الانسانيـة (١٨١٤) . اعتقد فى ضرورة وجود الحاكم القوى ذى السيادة المطلقة الذى يستطيع تحقيق الخير العام بالعمل فى اتساق مع السلطة الدينية الممثلة فى البابا .

مالتوس ، توماس روبرت Malthus, Thomas Robert (١٧٦٦ ـ ١٨٣٤) فيلسوف وعالم اقتصاد وديموجرافيا بريطانى الجنسية . اشتهر بنظريته فى السكان التى أكد فيها على استحالة أن تفى الموارد الطبيعية والغذاء باحتياجات السكان الذين يتزايدون دائما بمتوالية رياضية ومن هنا نظرته المتشائمة التى انعكست فى فكر الكثير من الذين قادوا أحزاب الثورة الفرنسية أو مهدوا لها أو مناصريها من الفـلاسفة والكتـاب الانجليز من أمثال الفيلسوف البريطانى الراديكالى وليام جودوين .

ماركس ، كارل Marx, Karl (١٨١٨ ـ ١٨٨٣) ولد فى بروسيا وتلقى تعليمه فى جامعات بون وبرلين حيث ظهرت ميوله لدراسة القانون والتاريخ والفلسفة . اهتم اهتماما خاصا بدراسة هيجل الذى كان له أكبر الأثر فى وصوله إلى فلسفته الخاصة القائمة عـلى الجدل والتى أصبح بها مؤسس الاشتراكية العلمية التى عبر عنها أوضح تعبير فى أشهر مؤلفاته باسم (رأس المال Capital ١٨٦٧) عاش فى لندن من عام ١٨٤٣ حتى

وفاته وكتب بالاشتراك مع صديقه انجليز Engels البيان الشيوعى كما كان أول من نظم المؤتمر الأول للشيوعية الدولية . وتعتبر كتاباته أعظم ما خلفه التراث التقليدى للفكر الاشتراكى قاطبة .

مـل ، جيمس Mill, James (١٧٧٣ ـ ١٨٣٦) اقتصادى انجليـزى من أقطاب المـذهب النفعى ومؤيدى جيرمى بنتام وشاركه فى وضع أسس مذهبه .

مل ، جون ستيوارت Mill, John Stuart(١٨٠٦ ـ ١٨٧٣) ابن جيمس مل Mill الذى كان زميلا لجيرمى بنثام فى تأسيس المـدرسة النفعيـة التى سادت الفكـر الاقتصادى والاجتماعى والتشريعى . درس الاغريقية ووقف على فكرها وآدابها كمـا استوعب الفكر الرومانى وتمثله كما اهتم بدراسة آدم سميث وريكاردو . وبالرغم من تأثير أبوه فقد كانت له عقليته القادرة على تجاوز الكثير من مواقف الأب وأفكاره فأصبح من أقطاب الليبراليين كما شغفته الاتجاهات الاشتراكية وأمل فى توزيع اكثر عدالة لناتج العمل وإن لم يتبن الاشتراكية كموقف فكرى على أى الأحوال . من أشهر مؤلفاته « فى الحرية On Liberty » . يعتبر من كبار الدعاة للاصلاح البرلمانى والتشريعى .

مونتانى ، ميشيل Montaigne, Michel (١٥٣٣ ـ ١٥٩٢) مؤلف « المقالات Essais » التى أرست قواعد أدبية جديدة فى الشكل والمضمون . درس القانون فى تولوز Toulouse وعمل مستشارا فى برلمان بوردو وتقلد بعض المناصب القضائية التى لم تغـير من نزعاته الدينية والأدبية شيئا .

مونتسكيو ، شارلس دو Montesquieu, Charles de (١٦٨٩ ـ ١٧٥٥) أحد أقطاب علم الاجتماع والتاريخ والاقتصاد الفرنسيين . اعتبر ممثلا لعصر التنوير فى فرنسا من اكثر من زاوية . اشتهر بمؤلفه الخالد روح القوانين وبنظريته فى فصـل السلطات ويعتبر مؤلفه عن انهيار وتدهور الرومان أول مؤلفاته التى عبـر فيها عن مـواقفه الفكرية فى اسباب عظمة الدول وانهيارها على حين اختص « روح القوانين » بالقانون أساسا وبالتشريع وبنظم الحكم وبالضرائب وبالعادات والأخلاق والتقاليد فى مختلف الشعوب اضافة إلى العديد من المسائل الاقتصادية والعقيدية .

— N —

نيوتن ، إيزاك Newton, Sir Isaac (١٦٤٢ ـ ١٧٢٧) من أشهر علماء الطبيعة الانجليز بالاضافة الى الرياضيات والفلك يعتبر نيـوتن أحد مـؤسسى الميكانيكـا التقليديـة

ومكتشف قانون تحليل الضوء وقانون الجاذبية ومن ثم فيعتبر من أكثر من ناحية متمما لما شرع فيه كبلر الألمانى

نيبور Niebuhr (١٧٧٦ ـ ١٨٣١) مؤرخ المانى كتب من خلال موقفه من الطبيعة البشرية التى رآها فاسدة وانانية تاريخ الرومان ومن هنا ركز على اسباب اضمحلال الامبراطورية الرومانية . اتصف بقدرته الفائقة على التعبير واطلاعه الواسع .

نيتشه ، فردريك Nietziche, Friedrich (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠) من كبار الفلاسفة الألمان الكلاسيكيين وأحد الذين وجهوا اعنف الانتقادات وأقساها لأفكار عصره ومعتقداته وبخاصة للكنيسة والقومية وفكرة الخضوع والامتثال . كتب « مولد التراجيديا The Birth of Tragedy » فى ١٨٧٢ الذى ضمنه أفكاره فى الدولة والسيطرة والتفوق . ثم ألف « هكذا تكلم زرادشت ونشر الاجزاء الثلاثة الأولى خلال العامين من ١٨٨٣ ـ ١٨٨٤ . ثم نشر ماوراء الخير والشر Beyond Good and Evil ثم « أصل الاخلاق » فى عام ١٨٨٧ أصبح موضوعات لمحاضرات جورج برانديز Brandes وبدأت من ثم شهرته تتخذ طابعا أكثر شعبية ولكنه سرعات ما اختل توازنه بسبب سوء أحواله الصحية وتدهور قواه العقلية فتوفى بعد قضاء عام كامل فى احدى المصحات .

— O —

أوديبوس Oedipus فى الميثولوجيا اليونانية هو ملك Thebes الذى قتل أمه وأباه دون أن يعرف حقيقة صلته بهما . ويذهب هوميروس الى أن أمه قد شنقت نفسها عندما عرفت بأن علاقتهما قد أفتضحت ذلك على الرغم من أن أوديبوس قد ظل حاكما لطيبة حتى وفاته . وبالرغم من أن الاسطورة قد يكون لها نواة من الحقيقة التاريخية فمن المستحيل أن تعزل عن السياق الذى قيلت فيه تماما . وعلى العموم فقد الهمت الكثير من الشعراء والكتاب والفنانين فى مختلف العصور كما أوحت لفرويد باختيار المصطلح أو « الاسم » ليطلقه على تلك الحالة التى يظل فيها الطفل مرتبطا بحب أمه وكراهية أبيه لوقت طويل يعتبر معه الأمر غير سوى وشاذ وهو مصطلح عقد أوديب Oedipus Complex

— P —

بركليس Pericles (٤٩٣ ـ ٤٢٩ ق . م) اشهر خطباء الاغريق قاطبة وأحد رجالات الدولة والحكم . شارك فى أحداث أثينا الدامية وهو وان كان قد دافع بحياته عن المبادىء الديمقراطية فقد ظهر ذلك فى كثير من آراء وأفكار أفلاطون التى ضمنها محاورته الشهيرة رجل الدولة Statesman وكذلك فى القوانين The Laws .

بترراك Petrarch (١٣٠٤ ـ ١٣٧٤) من أكبر شعراء ايطاليا وأوسعهم شهرة على مدى العصور خاصة بسبب نزعته الانسانية التى أثرت اكبر تأثير فى عصر النهضة من بعده . جذبته قضية البحث عن الحقيقة وعن الايمان والفضائل الكبرى أو ما يمكن وصفه بأنه المشكلة الروحية أو الاخلاقية واعتبر بأكثر من معنى المؤسس الحقيقى للاتجاه الانسانى النزعة الذى سيطر على اوربا نتيجة لمحاولته التوفيق بين ثقافة الماضى المدرسية والتعاليم الكنسية . واشتهر بتنقلاته وأسفاره التى اكسبته خبرة واسعة وتجربة عميقة وصداقات واسعة من أعلام عصره من الفلاسفة والمفكرين .

أفلاطون Plato (٤٢٧ ـ ٣٤٧ ق . م) سليل أسرة عريقة فى اثينا وظلت طموحاته وتطلعاته السياسية تؤرقه طوال حياته على الرغم من محاولته الابتعاد عن مجال السياسة . تنقل كثيرا ويعتبر مؤلفه « الجمهورية » أشهر مؤلفاته وأحد أعظم ما خلفه الكتاب على مدى العصور .

بلوتارك Plutarch (٤٦ ـ ١١٩) كاتب وشاعر ومؤرخ يونانى الاصل . كان لمؤلفاته أكبر الأثر فى تطور فن كتابة المقال والسير الذاتية وكتابة التاريخ من القرن السادس عشر وحتى التاسع عشر . خلف اكثر من ٢٢٧ عملا لعل اهمها مؤلفه المعروف باسم Bioi Paralléloi الذى يشتمل على تراجم العظماء اليونان والرومان من المشرعين والسياسيين بالاضافة الى كتاباته فى الاخلاق «Ethico» والتشريع والدين والادب والفن والتاريخ وسائر الموضوعات المتعلقة بالعلاقات الانسانية .

بوليبوس Polybius (٢٠٠ ـ ١١٨ ق . م) مؤرخ وسياسى وأحد رجالات الدولة المشهود لهم . أرخ لتطور ونهضة الامبراطورية الرومانية . زار الاسكندرية وسردينيا واشترك فى حل المنازعات السياسية مع كل من Scipio وبانتيوس Panaetius فى رودس . تركز هدفه الاساسى فى التأريخ لفترة ٥٣ عاما ما بين ٢٢٠ ـ ١٦٨ ق . م بداية من حملة هانيبال Hannibal حتى حملة Pynda التى أصبحت بها روما سيدة على العالم القديم .

برودون ، بيير جوزيف Proudhon, Pierre Joseph (١٨٠٩ ـ ١٨٦٥) ولد فى بيسانكون Besancon . من أسرة متواضعة فتحمل عبء تعليم نفسه بنفسه وتثقيفها . وفى عام ١٨٣٨ رحل الى باريس وكتب أولى مقالاته الثورية عن الملكية Property . ومن يومها وحتى مماته اعتبر احد الزعماء الثوريين . ومن هنا تعقب الحكومات له واضطراره للهرب اكثر من مرة وتعرض للسجن اكثر من مرة .

كان برودون أول من أستخدم كلمة فوضوى «Anarchy» ليصف بذلك على العكس مما يقصد الكثيرون أعلى درجات التنظيم الاجتماعى وأكثرها تكاملا وكفاءة . فعلى حد تعبيره أن كمال المجتمع إنما يوجد فى اتحاد النظام Order بالفوضوية Aanrchy .

— Q —

كناى ، فرانسوا Quesnay, François (١٦٩٤ ـ ١٧٧٤) اقتصادى فرنسى ورائد رواد الفزيوقراط Physiocrats التى تعتبر أولى مدارس الاقتصاد السياسى . من اهم مؤلفاته « الجدول او القائمة الاقتصادية Tableau Economique الذى ضمنه نظريته فى الاقتصاد والسياسة التى تدور حول العلاقات بين الطبقات الاجتماعية المختلفة والشرائح والطبقات الاقتصادية فى المجتمع وكيفية سريان الأموال والعوائد فيما بينها . وهى نظرية تنبع على أى الاحوال من تصور ذاتى للقانون الطبيعى ينتهى به الى أن مبدأ الحرية الاقتصادية يعبر تعبيرا صحيحا عن هذا القانون ومن ثم فيعتبر أساس النظام الاجتماعى المتوازن والسليم .

— R —

رانكة ، ليوبولد Ranke, Leopold (١٧٩٥ ـ ١٨٩٦) رائد المؤرخين الألمان فى القرن التاسع عشر وأول من عقد سيمنارا علميا لمناقشة قضايا التاريخ وكان لمنهجه اكبر الأثر فى الفكر الأوربى بعامة . درس اللاهوت والكلاسيكيات واللغات ثم بدأ يهتم بالدراسات التاريخية والكتابات القديمة وبالحضارات . تأثر فى تأريخه للثقافات والشعوب بالمشاعر الدينية التى أثارتها فلسفة فردريك شيلنج Schelling فكانت قضيته الرئيسية تدور حول محاولته فهم أفعال الله كما يعكسها التاريخ وبذلك أصبح رانكة المؤرخ مؤرخا ومعلما ورجل دين فى آن واحد .

ريكاردو ، دافيد Ricardo, David (١٧٢٢ ـ ١٨٢٣) من أقطاب الاقتصاد الحر بدأ اهتمامه بالاقتصاد بعد قراءته آدم سميث كما تدعمت آراءه بصداقاته القوية بأقطاب مذهب المنفعة من أمثال جيرمى بنثام وجيمس مل وروبرت مالثوس . نشر فى عام ١٨١٧ كتابه الرئيسى فى الاقتصاد السياسى والضرائب الذى ناقش فيه كيفية توزيع الدخل القومى على مختلف الطبقات الاجتماعية وهم ملاك الاراضى وأصحاب رؤوس المال والطبقة العاملة . احتلت آراؤه ووجهات نظره الاقتصادية والسياسية مكانة

ملحوظة فى انجلترا كما فتحت المجال أمام العديد من الانتقادات التى صبتها المواقف المناهضة للرأسمالية والتى تبلورت فى كتابات كارل ماركس وروبرت أوين Owen ،

روسو ، جان جاك Rousseau, Jean Jacques (١٧١٢ ـ ١٧٧٨) ولد فى جينيف وبصرف النظر عن حياته الخاصة الحافلة بالعلاقات الغرامية وبالتصرفات الغريبة فقد عمل مع ديدرو Diderot مساهما فى كتابه الانسكلوبيديا . بدأت شهرته بعد ما نشر « Discourse sur Les Arts et Sciences » وهو المؤلف الذى ضمنه نظريته فى حالة الطبيعة . وبالرغم من الشهرة الواسعة التى نالتها « الاعترافات » Confessions فقد ارتبط إسمه بمؤلفه الخالد بعنوان العقد الاجتماعى Social Contract .

— S —

سان سيمون ، كلود هنرى Saint - Simon Claude Henry (١٧٦٠ ـ ١٨٢٥) من أقطاب الاشتراكية المسيحية والاصلاح الاجتماعى الفرنسيين . سعى فى مؤلفه الرئيسى « Nauveau Christianisme » (١٨٢٥) إلى إقامة مجتمع صالح على الحب والاخاء والمساواة يؤمن بأهمية العلم كأساس للتقدم . ويعتبر سان سيمون نوعا خاصا من المفكرين الذين وهبوا كل حياتهم وثروتهم لتحقيق أفكارهم الخيالية من خلال مشروعات كثيرا ما قابلها الفشل وإن كانت هذه الأفكار تحمل فى جوهرها ردة فعل عنيفة تجاه دموية عصر نابليون والثورة الفرنسية كان يؤمن أيمانا راسخاً بقدرة العلم والتكنولوجيا على حل مشكلات العالم كى يصبح أكثر سعادة .

شيلنج ، فردريك فلهلم Schelling, Friedrich Wilhelm (١٧٧٥ ـ ١٨٥٤) فيلسوف ألمانى ومعلم وقطب من أقطاب المذهب المثالى كما طورته أفكار الكانطيين الجدد . اهتم ببحث مشكلات المطلق والعقل والأنا وكذلك بمشكلات الارادة الانسانية والحرية . وبالرغم من أصالة تفكيره الخاص فالعادة أنه يذكر كأحد الهيجليين مثله فى هذا مثل فيخته Fichte الذى بدأ فلسفته من الأنا والروح المطلق كما عند هيجل .

سنيكا ، لوسيوس Seneca, Lucius (٤ ق م ـ ٦٥ م) فيلسوف رومانى ورجل دولة وقانون ومشرع وأديب وكان ممثلا لحياة روما الفكرية فى منتصف القرن الأول الميلادى . تمثلت مشكلته فى توضيح موقفه من الكيفية التى يمكن بها عبور الهوة بين المبادىء الأخلاقية والسلوك السياسى وهى مشكلة اعتقد أنها غير واقعية وهى قضية من الاتساع والتشعب حتى أن فكره لم يبد واضحا كل الوضوح ومتقلبا بين اتجاهات

السياسة وطموحاته ودراساته القانونية . ومن هنا فيعتبر تأثير سنيكا على الفكر الغربى والثقافة الأوربية محل نقاش كبير أو على الأقل انقسام فى الرأى إذا ما أريد اختبار مزاياه كمفكر وكانسان . مات منتحرا تنفيذا لأمر الدولة لاتهامه فى الاشتراك فى مؤامرة Piso ضد الامبراطور .

سميث ، آدم Smith, Adam (١٧٢٣ ـ ١٧٩٠) اسكتلندى الأصل وأصبح استاذا للمنطق فى جامعة جلاسجو فى عام ١٧٥١ . ونشر أول واهم مؤلفاته Theory of Moral Senti-ments) فى عام ١٧٥٩ . تأثر تأثرا بالغا بالمدرسة الفزيوقراطية التى أصبح صديقا لكثير من أنصارها وبدأت من ثم تتبلور اهتماماته فى الاقتصاد والسياسة والتشريع فكتب مؤلفه « ثروة الأمم » فى ١٧٧٦ .

سقراط Socrates (٤٦٩ ـ ٣٩٩ ق. م) فيلسوف اغريقى صاحب شعار « اعرف نفسك » كخطورة أولى نحو المعرفة التى وحدها بالفضيلة ، اعدمته الطبقة الحاكمة بتهم إفساده لعقول الشباب فى أثينا وهو يحاورهم وصولا الى المعرفة والحقيقة .

سولون Solon (القرن السادس ق. م) المشرع ورجل الدولة الآثينى نادى بانتهاء قيم الارستقراطية الزائدة واحلال نظام جديد للحكم يقوم على نظرة جديدة للقانون والحقوق الانسانية ولعله من هنا كان يعبر تعبيرا صادقا عن العدالة الاغريقية وعدم تحيزها

سوفوكليس Sophocles (٤٩٦ ـ ٤٠٦ ق. م) أحد الثلاثة الكبار الذين أسسوا وأرسوا قواعد التراجيدية فى العصور الكلاسكية . وهو على العكس من يوربيدس كان له نشاطه فى الحياة العامة فانتخب ممثلا لمجلس رعايا أثينا كما انتخب كواحد من بين القواد العسكريين العشرة فى حرب أثينا ضد اعدائها (The Samians)

سبنسر ، هربرت Spencer, Herbert (١٨٢٠ ـ ١٩٠٣) من أعظم الفلاسفة الانجليز باعتباره فيلسوف الحركة العلمية فى ذلك العصر . كان صديقا حميما لكل من دارون وهكسلى . من اهم مؤلفاته « الاستاتيكا الاجتماعية » (١٨٥٠) ومبادىء علم النفس (١٨٥٥) والفلسفة التركيبية (١٨٩٦) وأخيرا أشهر كتبه « مبادىء علم الاجتماع » فى العام نفسه .

سبينوزا ، باروخ Spinoza, Baruch (١٦٣٢ ـ ١٦٧٧) فيلسوف هولندى الجنسية يهودى الديانة يعتبر أشهر وأقوى مؤيدى وفى الوقت نفسه شارحى عقلانية القرن السابع عشر . ويرى البعض أن فلسفته الخاصة عبارة عن رد فعل استطاع أن يطوره تطويرا ذاتيا لفلسفة ديكارت الذى كان معاصرا له (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠) . له نظرية خاصة فى المعرفة وعلم النفس جذبت أجيالا عديدة من المثقفين سواء إعجابا أو انتقادا من بينهم Coleridge وشاعر الألمان جوته Goethe . كما اهتم بدراسته الفلاسفة من المثاليين بداية من القرن التاسع عشر وتلمس كل من الماركسيين والمثاليين الكثير من افكارهم فى كتاباته .

آل ستيوارت Stuarts البيت الملكى الاسكتلندى من عام ١٣٧١ وانجلترا منذ عام ١٦٠٣ . وقد اعترضت هذه المسيرة نشأة الكومنولث فى عام ١٦٤٩ ولكنها عادت فى ١٦٦٠ وانتهت فى ١٧١٤ عندما انتقل التاج البريطانى الى اسرة هانوفر Hanover

سوريز ، فرانسيسكو Suàrez, Francisco (١٥٤٨ ـ ١٦١٧) فيلسوف ورجل دين اسبانى يرجع اليه فضل انشاء القانون الدولى ويعتبر دائما اهم الفلاسفة المدرسيين من بعد القديس توما الاكوينى . عالج مشكلات التناقض بين الارادة الانسانية الحرة وحتمية الوضعيات الفيزيقية . كتب فى نظم الدولة المسيحية معارضا دعوى الملوك فى الطاعة المقدسة والاستناد الى انهم ممثلى الله أو ظله فوق الأرض وكان قد وضع فى الوقت نفسه اساس مؤلفه الكبير فى القانون De legibus (١٦١٢) الذى عرض نظريته فى السياسة والقانون .

— T —

تاسيت Tacitus (٥٦ ـ ١٢٠) اسمه بالكامل ببليوس ، **أو كايوس كورنيليوس تاسيت** (Pu-blius) Gaius, Cornelius Tacitus . من أشهر مؤلفاته « Germania » التى وصف فيها القبائل الجرمانية والتواريخ Historiae حيث أرخ للامبراطورية من عام ٦٩ الى عام ٩٦ . وهى مؤلفات تظهر فيها على اى الأحوال مواهبه الأدبية من ناحية وقدراته السياسية وفهمه القانونى باعتبار أنه درس القانون على يد كبار الأساتذة من أمثال ماركوس آبر Aper وجوليوس سيجوندس Secundus تمهيدا لشغله ببعض المناصب الادارية . عاش تاسيت أحداث الامبراطورية وشهد حياة وموت بعض الاباطرة والحكام كما عاصر الأزمات التى حفلت بها السياسات الاستعمارية وبخاصة عندما تبوأ Nerva وتراجان Trajan السلطة .

ثيوجنى Theognis (أواخر القرن السادس وأوائل الخامس ق. م) تدور أشعاره وقصائده حول مسائل التربية والتوجيه والعدالة والأخلاق وكذلك الدور الذى يلعبه المجتمع الارستقراطى فى تغيير العالم .

ثيوديدس Thucydides (٤٦٠ ـ ٤٠٠ ق. م) أعظم مؤرخى الأغريق ومؤلف تاريخ الحرب البلوبينزية « History of Peloponnesian War » التى تحكى الصراع الدامى بين أثينا واسبرطة . ويعتبر هذا المؤلف أول مؤلف متكامل يعرض بالتحليل السياسى والأخلاقى لسياسات أمة محاربة وما استخدمته من وسائل وتكنيكات ووضعته من خطط واستراتيجيات ، يعتبر ايضا مرجعا فى دراسة دستور أثينا . وضعه ثيوفراستوس Theophrastus فى مرتبة مساوية لهيرودوت Herodotus كأول من وضع تاريخا مكتوبا .

ترتيشكه ، هنريك فون Treitschke, Heinrich Von (١٨٣٤ ـ ١٨٩٦) مؤرخ وكاتب سياسى ألمانى الجنسية امتدت شهرته إلى ما وراء حدود بلاده كداعية للقوة والسلطة المطلقة . درس التاريخ والسياسة فى الجامعات الالمانية وعارض الاشتراكية بعنف وضراوة واعتقد أن الدولة ينبغى أن تكون محور حياة ونشاط المواطنين الذين يحكمهم حكام سلطويين . آمن بأن المانيا هى وارثة الامبراطورية الروحانية المقدسة مما اثر فى كثير من الساسة والزعماء الذين بهرتهم آراءه العنصرية المؤمنة بالقوة .

آل تيودور Tudors (بداية من القرن الثالث عشر) عندما تكونت أسرة تيودور على يد أوين تيودور بزواجه من كاترين فالويز Catherine Valois ، تكونت بهذا بداية أسرة تيودور التى تنتمى الى اقليم ويلز من حيث الأصل والنشأة . أعطت أسرة تيودور ٥ ملوك حكموا انجلترا هم هنرى السابع Henry VII (١٨٥٤ ـ ١٥٠٩) وابنه هنرى الثامن Henry V III (١٥٠٩ ـ ١٥٤٧) ثم ابناء ذلك الأخير الثلاثة ادوار السادس V I (١٥٤٧ ـ ١٥٥٣) ومارى الأولى Mary I (١٥٥٣ . ١٥٥٨) واليزابيث الأولى Eli-zabeth (١٥٥٨ ـ ١٦٠٣)

تيرجو ، آن روبرت Turgot, Anne Robert (١٧٢٧ ـ ١٧٨١) اقتصادى فرنسى وأحد أعلام الادارة والتشريع المالى فى عهد لويس الخامس عشر Louis xv ولويس السادس عشر . نشر فى عام ١٧٦٦ أفضل أعماله « Réflexions sur la formation et la distribution des richesses » ثم الحقه فى عام ١٩٧٠ بمؤلفه عن حرية التجارة باسم « Lettres sur la Liberté du Commerce des grains » وبالرغم من شهرته التى طبقت الآفاق

فقد حاربته القوى المناهضة لمبادىء الفيزوقراط الاقتصادية ومات منسيا إلا من نفر قليل من الأصدقاء .

— V —

فرجيل (Virgil (Publius Vergilius Maro) (٧٠ ـ ١٩ ق . م) وهو أشهر شعراء الرومان . طارت شهرته بسبب الانياده Aeneid تلك الملحمة التى قابل بها الياذه هوميروس . عكست أشعاره فترة من اشهر فترات الامبراطورية قلقا وعدم استقرار بسبب الحرب الأهلية التى هدأت بعد انتصار اكتافيوس الذى اصبح الامبـراطور أوجيسطس Augustus . من أشهر مخلفاته أيضا Georgics التى حدد فيها عشر نقاط عملية اعتقد أنها مؤدية الى خلق العصر الذهبى المفقود .

فولتير ، فرانسو مـارى Voltaire, François Marie (١٦٩٤ ـ ١٧٧٨) من اعظم فـلاسفة ومفكرى القرن الثامن عشر الفرنسيين وأبعدهم أثرا . تميز بروحه الساخر وانتقاداته اللاذعة . وبالرغم من أنه قد درس القانون دراسة منظمة لبعض الوقت فقد ترك هذه الدراسـة وأخذ يعـد نفسه كى يصبـح كاتبـا وبخـاصـة للمسـرح الذى اعـطاه حياته بعد ذلك وإن كانت أفكاره الجريئة المتحررة قد تسببت فى سجنه فى الباستيل لمدة عام (١٧١٧) وفى نفيه الى انجاترا فى ١٧٢٦ . كتب كثيرا عن تواريخ فرنسا وحياة ملوكها وطالب بحرية الفكر والعقيدة وتناول العديد من المسائـل الأخلاقيـة والتشريعية بالأضافة الى أفكاره الفلسفية التى يغلفها طابع التشاؤم واحساس زائد بعدم وجود العدالة الاجتماعية خاصة فيما يتعلق بمسائل الحريات الفردية والفكر والمعتقدات . كتب فولتير عن لويس الرابع عشر Le Siècle de Louis X IV (١٧٥١) كما أرخ لشارل الثانى عشر Charles X II (١٧٣١) علاوة على كثير من القصص فى مقدمتها Micromégas (١٧٥٢) و Zadig (١٧٤٧) و Candide (١٧٥٨)

— W —

ولاس ، جراهام Wallas , Graham (١٨٥٨ ـ ١٩٣٢) الفيلسوف السياسى وعالم الاجتماع البريطانى . كان أحد الأربعة الفابيين الكبار الذين حددوا عن طريق الجمعية الفابية Fabian Society مسار الخط الاشتراكى الذى اتخذه الفكر السياسى والاجتمـاعى البريطانى وظهر واضحا فيما اتبعه حزب العمال من برامج وسن من تشريعات . اهتم اهتماما خاصا بدراسة الظاهرة السياسية والقانونية فى ضـوء من علم النفس ولم

يبتعد عن هذا المنهج الذى يهتم بالطبيعة البشرية حتى فى تفكيره الاقتصادى والادارى . ويعتبر مؤلفه « الطبيعة البشرية فى السياسة » وكذا كتاباته عن الحكم النيابى والملكية الدستورية وأفكاره عن العالمية والقومية من اكثر ما أثر فى المفكرين السياسيين والاجتماعيين المحدثين .

وينثروب ، جون Winthrop , John (١٦٠٦ ـ ١٦٧٦) أحد المحامين الانجليز وحاكم المستعمرات البريطانية فى أمريكا الشمالية . وهو نجل وينثروب الأكبر أول حاكم بريطاني فى المستعمرات الأمريكية . عمل محافظا لولاية كونيكتكت Connecticut وانتخب عضوا فى الجمعية الملكية البريطانية تكريما له ولخدماته

— Z —

زينون ، الايلى Zeno , of Citium (٣٣٦ ـ ٢٦٤ ق.م) فيلسوف أغريقى ولد فى أثينا ويعتبر مؤسس المدرسة الرواقية التى اثرت تأثيرا بالغا فى كل الفكر الأخلاقى والقانونى وكذلك الفلسفى على مدى العصور الهيلينية والرومانية يتلخص مذهبه فى ضرورة مطابقة الفعل لما يمليه العقل من احكام وهذا وحده هو سبيل السعادة الحقة والطريق الموصل ايضا الى المعرفة والعدالة والحق .

● قائمة المصطلحات ●

— A —

إزالة ، (الدولة)	Abolition , of State
استبداد	Absolute
استبدادية	Absolutism
تجريد	Abstraction
اساءة استخدام ، السلطة	Abuse, of authority
اكتساب	Acquisition
ادارة	Administration
غيرية	Altruism
قديم ، القانون	Ancient, Law
ارستقراطية	Aristocracy
جمعية ، هيئة	Assembly
رابطة	Association
الفلك	Astronomy
الحادية	Atheism
تسلطي	Authoritarian
تسلطية	Authoritarianism
سلطة	Authority
سلطة ، شرعية	Authority, (Legitimate)

— B —

بربرية	Barbarism
سلوك	Behaviour
السلوكية	Behaviourism
كائن ، (اجتماعى)	Being, (Social)
وثيقة الحقوق	Bill of Rights
البورجوازية	Bourgeoisie,
تاريخ (البرجوازية)	history of
قوة غاشمة	Brute Force,
فلسفة (القوة الغاشمة)	Philosophy of
البوذية	Buddhism
بيروقراطية	Bureaucracy

Business — عمل

(See Economics) — (انظر اقتصاد)

— C —

Calvinism, — الكالفنية ،

in Politics — فى السياسة

Capital — رأس المال

Capitalism, — الرأسمالية

الرأسمالية (نمط الانتاج)

mode of Production

Christianity, — المسيحية

influence — تأثيرها

فى الأفكار القانونية والسياسية

on Legal and Political Ideas

Church, — الكنيسة

- Relation to State — علاقتها بالدولة

- and Natural Law — والقانون الطبيعى

Citizen — مواطن

Citizenship — المواطنة

City - State — دولة المدنية

Civil — مدنى

Civil Law — القانون المدنى

Civil Socitey — المجتمع المدنى

Civil War — حرب أهلية

Class less — لا طبقى

Code — قانون ، تشريع ، قاعدة

Coercion — قهر ، إرغام

Collectivism — جمعى

Collective and Individualism — الجماعية والفردية

Collective Representation — تمثيل جماعى

Combat — قتال

Commerce — التجارة

Common Law — القانون العام

Commonwealth — كومنولث (حكومة حرة)

Communism — الشيوعية

Competition — تنافس

Conciliation — تسوية ، مطالحة ، ترضية

Confession, — اعتراف

forced — اعتراف قسرى

Conflict — صراع

Conformity — تواؤم ، امتثال

Consciousness — الوعى

Consensus, قبول ، رضا عام ، اتفاق
by rule حكم (بالقبول والاتفاق العام)

Consent رضى ، موافقة

Conservatism محافظة

Constitution, دستور
of U. S. دستور (الولايات المتحدة)

Constitutional Law القانون الدستورى

Constitutional Theory النظرية الدستورية

Contract, عقد
Social العقد الاجتماعى
Political العقد السياسى
Preach of خرق (إخلال) بالعقد

Contractual Group جماعة تعاقدية

Customs, أعراف
and Law - والقانون
and habits - والعادات

— D —

Darwinism, الداروينية

Social الاجتماعية

Declaration of Independence
اعلان الاستقلال

Decleration of Rights اعلان الحقوق

Demagogy ديماجوجية (غوغائية)

ديمقراطية ، ديمقراطى
Democracy, Democratic

Democratic Leadership قيادة ديمقراطية

Dialectics الجدل ، الديالكتيك

Discrimination تمييز عنصرى

Dispotism (See tyrany طغيان (انظر

Divine Right, حق الهى مقدس
theory of نظرية

Division of Labor تقسيم العمل

Dominance, Domination سيطرة

— E —

Ego الأنا

Egoism أنانية

Economics, الاقتصاد
and Politics والسياسة

Empricism التجريبية ، المذهب التجريبى

Encyclopaedists الموسوعيون

Englightenment عصر التنوير

Epicureanism الأبيقورية (مذهب)

Equality, مساواة
Social اجتماعية

Esprit de Corps روح الجماعة ، عصبية

Ehtics الأخلاق
and Idea of Justice وفكرة العدالة

Ethos روح الشعب

Evolution تطور

Exploitation أستغلال

— F —

Fabianism الفابية

Fedralism الاتحادية ، الفيدرالية

Feudalism النظام الاقطاعى

Folkways طرق شعبية

Force, قوة
Social اجتماعية
and Violence والعنف

Fraternity, إخاء
Principle of مبدأ

Freedom, حرية ، طلاقة
of will حرية الارادة

Function, وظيفة
of government الحكومة
of Law القانون

— G —

General Will الارادة العامة

Golden Age العصر الذهبى

Government, حكومة
as association كمنظمة ، تنظيم
and Force والقوة
and State والدولة

Group cohesion تماسك الجماعة

Guilds نقابات مهنية (فى القرون الوسطى)

— H —

Habit عادة

Happiness, سعادة
and Bentham Theory ونظرية بنثام

Harmony تناسق ، تناغم

Hedonism اللذة (مذهب)

Hegelianism الهيجيلية

Heritage, تراث
Social اجتماعى

History, Historian, Historical
التاريخ ، مؤرخ ، تاريخى

Human Nature الطبيعة البشرية

Humanism الانسانية (نزعة)

Humanitarianism الإنسية

— I —

Ideal مثال ، نموذج

Idealism المثالية

Idealistic Conception of التصور المثالى
of History للتاريخ
of State للدولة

Ideology ايديولوجية

Individualism الفردية (مذهب)

Industrial Revolution الثورة الصناعية

Inequality لا مساواة

Instincts غرائز

Institution نظام

Institution مؤسسة

Intellectuals مثقفون

Interest, مصلحة ، فائدة
Conflict of صراع المصالح

International Conflict صراع دولى

Internationalism العالمية ، الدولية

— J —

Judical قضائى شرعى

Jurisprudence الفقه

Justice عدالة
Conception of تصور العدالة

Justice, denial
انكار ، حرمان (العدالة)

— K —

Kantianism الكانتية

Kingdom, مملكة
of God مملكة السموات (الله)

Knowledge, المعرفة
and Virtue والفضيلة

— L —

مذهب حرية العمل (دعه يعمل)
Laisser - Faire

La bour عمل

Land, ارض
and Property والملكية

Law, القانون
and Natural Law والقانون الطبيعى

Legislative, تشريعى
assembly الجمعية التشريعية

Legislature الهيئة (السلطة) التشريعية

Legitimacy شرعية ، صحة

Legitimate شرعى ، صحيح

Libralism — الليبرالية

Libral (see Freedom) — ليبرالى (انظر حرية)

Liberty — الحرية

— M —

Majorities — الغالبية ، الأكثرية

Manichaeism Political — التآمر السياسى

Manners (see Ethics) — اخلاق (انظر أخلاق)

Marxism — الماركسية

Materialism, dialectic — مادية ، جدلية

Means of Production — (أدوات) الانتاج

Mercantilism — الماركانتيلية

Middle - ages — القرون (العصور) الوسطى

Minorites — الأقليات

Monarchy, constitutional — الملكية دستورية

Money — النقود

Morality — أخلاقيات

Mores and Laws — أعراف والقوانين

— N —

Nation — أمة

Nationalism — القومية

Nationalist — قومى

Nationality — القومية (الجنسية)

Nation - State — الدولة القومية

Natural Law — القانون الطبيعى

Natural Right — الحق الطبيعى

Natural Selection — الانتخاب الطبيعى

Nazism — النازية

Needs — احتياجات

Neo - Platonism — الأفلاطونية الجديدة

Neutralism — الحيادية

Nobility — نبالة

Norms — معايير

— O —

Obligation, political — التزام ، عقد سياسى

Oligarchy — الأوليجاركية

Opposition — تقابل ، معارضة

Order, social — نظام ، اجتماعى

Organismic, — النظرية العضوية
of state — فى الدولة

Original Nature of man
الطبيعة الفطرية للانسان

Original Sin — الخطيئة الأولى

Ownership — ملكية

— P —

Patriarchy — باترياركيه (سلطة)

Philosophy — فلسفة

Physiocrates — الفزيوقراط

Political economy — اقتصاد سياسى

Positive — ايجابى
Freedom — حريه ايجابية
Law — قانون وضعى

Power — القوة

Pragmatism — باراجماتية

Production, relation — علاقات ، الانتاج

Profit — فائدة

Progress — التقدم

Prohibitions — النواهى ، ممنوعات

Proletariat
البروليتاريا ، الطبقة العاملة

Property, — ملكية
private — خاصة

Protection — حماية

Psychological — نفسى ، سيكولوجى

Public, the — الجمهور

Public law — القانون العام

Punishment — عقاب

— R —

Race — عنصر

Racism
عنصرية (تعصب للعنصر والسلالة)

Rational — تبرير ، رشيد

Rationalization — ترشيد ، تعقيل

Reconcilation — مصالحة ، تسوية

Religion — دين ، عقيدة

Repressive Law
قانون رادع

Restitutive Law — قانون تعويضى

Revolution — ثورة

Rights, — حقوق

and duties والواجبات

Rowan Law القانون الرومانى

Romanticism الرومانتيكية

Rule of Law حكم القانون

— S —

Saint - Simonism

السانت سيمونية (مذهب اشتراكى)

Sanction, جزاء

Legal قانونى

Seperation of Powers

فصل السلطات

Slave Owing ملكية العبيد

Slavery رق ، عبودية

Social Contract العقد الاجتماعى

Social Control الضبط الاجتماعى

Social Heritage الميراث الاجتماعى

Social Movements

الحركات الاجتماعية

Social Security الأمن الاجتماعى

Socialism, الاشتراكية

scientific العلمية

Sovereign حاكم ، سيد

Sovereignty السيادة (نظرية)

national قومية

State دولة

Stoicism الرواقية

Struggle, نظام ، كفاح

for existance من أجل البقاء

Surplus Value فائض القيمة

Syllogism قياس منطقى

Syndicalism النقابية

Syndicat نقابة

— T —

Theology غائية

Theologicol, stage

مرحلة لاهوتية

Theory نظرية

Toleration

تسامح دينى ، احتمال

Totalitaionism

الديكتاتورية (الشمولية)

Tradition تقليد

Tribal Society مجتمع قبلى

Tribe قبيلة

True — صادق ، صدق

Tudor (dictatorship) — ديكتاتورية (أسرة تيودور)

Tyranny — عسف ، طغيان ، استبداد

— U —

U.S. Constitution — دستور الولايات المتحدة (الأمريكى)

Underdeveloped — متخلف

Utilitarianism — المذهب النفعى
(also see Happiness) — انظر سعادة

Upper Class — الطبقة العليا

Utopia — يوتوبيا

— V —

Value, (u timate) — قيمة (نهائيه ، قصوى)

Judgment — حكم قيمى

Village, — قرية ، وحدة

Feudal — اقطاعية

Violence — عنف

Voluntary, — طوعى ، اختيارى
association — اتحاد ، رابطة اختيارية

— W —

Wage - labour — عمل بالأجر

War — حرب

Will, — ارادة
and general Will — والارادة العامة
place in Politics — مكانها فى السياسة

Wisdom — حكمة

Wishes — رغبات

Working Class — الطبقة العاملة

— Y —

Youth Movement — حركة الشباب

— Z —

Zeno — زينون (الإيلى)
(also see Stoicism) — انظر أيضا الرواقية

Zionism — الصهيونية



• المراجع العربية والأجنبية •

● المراجع العربية ●

- أحمد أبو زيد ، البناء الاجتماعى (مدخل لدراسة المجتمع) الجزء الأول (المفهومات) الدار القومية للطباعة والنشر ، ١٩٦٥ .
- بطرس بطرس غالى ، محمود خيرى عيسى ، المدخل فى علم السياسة ، الطبعة السابعة ، مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٨٤ .
- محمد طه بدوى ، فلسفتنا السياسية الثورية ، منشأة المعارف ، ١٩٦٤ .
- محمود أبو زيد ، علم الاجتماع القانونى (الأسس والاتجاهات) مكتبة غريب ، القاهرة ، ١٩٨٣ .
- ـــــ ، القانون والنظام الاجتماعى ، دار الكتاب للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٨٧ .
- ـــــ ، جان جاك روسو والعقد الاجتماعى ، مجلة عالم الفكر الكويتية ، العدد الثالث ، المجلد العاشر . ١٩٧٨ .
- يحيى الجمل ، الحرية فى المذاهب السياسية المختلفة ، مجلة عالم الفكر الكويتية ، العدد الرابع ، المجلد الأول ، ١٩٧١ .

• المراجع الأجنبية•

« نشير هنا إلى أهم المراجع والمؤلفات التى رجعنا إليها حيث سبقت الاشارة الى مؤلفات الفلاسفة الذين درسناهم فى أماكنها من الكتاب بالاضافة الى بعض الكتابات المتخصصة التى تناولتهم ومؤلفاتهم »

- Aiken, H. D; The Age of Ideology. A Mentor Book. New American Library. Fourth printing. 1960.
- Aristotle.,Politics. Trans. by Benjamin Jowett in Aristotle's Politics and Poetics. N. Y. The Viking.
- Bagehot, W., Physics and Politics. N.Y. D.Appleton Company. 1873 .
- Barker, E-;Principles of Social and Political Theory. Oxford. The Clarendon Press. 1951 .
- ——————; Social Contract : Essays by Locke, Hume, Rousseau, 1947 Re-.printed, 1980 .
- Berlin, Isaiah; Two Concepts of Liberty. 1955.
- Bluntschli., The Theory of the State. Eng. Trans. (1896) .
- Brinton, H : The Anatomy of Revolution. rev. ed. 1952 .
- Bryce, G., Modern Democracies. VOL.
- Burke, E., Reflections on the Revolution in France and the Proceedings in Certain Societies in London relative to that event . 1970 .
- —————— ., Politics. ed, by R. G.S. Hoffman and P.Levack N.Y Alfred A. Knopp. Inc. 1949.
- Carpenter, Williams S., Foundations of Modern Jurisprudence. 1958 .

- Carven, T.N., Essays in Social Justice (Cambridge, Mass : Harvard Universtty Press, 1915) .

- Cohen, Felix. S., Ethical Systems and Legal Ideals. 1933 .

- Cole, G. D. H., Introduction to the Social Contract and Dissourses by : Jean - Jacques Rousseau . 1913 -

- Coleman, D.C., (ed), Revisions in Mercantalism, London : Methuen. 1969 .

- Conte, David., Essential Writings of Karl Marx. A. London Panther. London. 1967 .

- Cooley, C. H., Human Nature and the Social Order. N.Y. Charles Scribner's Sons - 1902 .

- ———— ., Social Organization. 1909.

- Durkheim, E., The Division of Labor in Society (1893) Trans. and Introduction by George Simpson. 7th Printing. The Free Press. 1969.

- ———— ., Suicide : A Study in Sociology (1897). repr. 1957 .

- ———— ., Socialism and Saint Simon. Trans. C. Sattler, ed. and Introduction by Alvin Gouldner. Antioch. Yellew Spring Ohio. 1958 .

- Ebenstein, William., Modern Political Thaught : The Great Issues. 2nd ed. 1960 .

- Eisenstadt, S.N., The Political Systems of Empires. 1963 .

- Engles, F., The Origin of the Family, private Property and the State. In K.Marx and F.Engles, Selected Works. London, Lawrence and Wishort. 1968 .

- Faris, Ellsworth., The Nature of Human Nature. N.Y. Mc Graw Hill .

- Figgis, J.N., Studies of Political Thought From Gerson to Grotius. Cambridge. 1922.

- Finer, S.E., State and Nationbuilding in Europe : The Role of the Military In « The Formation of National States in Western Europe. » ed. C. Tilly, Princeton, N.J, : Princeton University Press. 1975.

- Ford, H.J., Representative Government. 1924.

- Freund, Paul A., On Law and Justice. 1968 .

- Friedrich, Carl, J., Constitutional Government and Democracy : Theory and Practise in Europe and America . 4th ed. 1968 .

- ————., The Philosophy of Law in Historical perspective. 2nd ed. 1963 .

- Furfey, Paul H., A History of social Thought. N.Y. The Macmillan Company. 1942 .

- Garner, G.; Political Science and Goverment. American Book Company. Copyright. 1935 .

- Gay, P., The Dilemma of Democratic Socialism . Columbia university Press. N.Y. Second Printhing. 1954 .

- Gelzer, M:, The Roman Nobility. Oxford. Blackwell. 1969 .

- Gerth, H. A. and C.W.Mills. From Max Weber : Essays in Sociology. (N.Y. Oxford University Press. 1959) .

- Gettel, R., History of political thought .

- Gierke, Otto F., Political Theories of the Middle Ages. London. 1900.

- Green, T. H., Political Obligation .

- Hammond, N. Gl., The Classical Age of Greece. London : Weiden feld and Nicolson. 1975 .

- Hanson. A.W., From Kingdom to Commonwealth : The Development of Civic Consciousness in English political Thought. Cambridge. Mass : Harvard University Press. 1970 .

- Harmon, M. G., Polttical thought from Pla to the Present. N.Y. Mc Graw - Hill. 1964 .

- Hart, H.L.A., Law, Liberly and Morality . Oxford Press. London . 1963 .

- Hayes, C.J.H., A Political and Cultural History of Modern Europe. Vol. II. The Macmillan Co., N.Y. 1944 .

- Hegel., Philosophy of Right. Trans. by T.M.Knox. 1942 .

- Hobhouse, L.T., Social Evolution and political Theory. London. 1911 .

- Hodson, John D., The Ethics of Legal Coersion. 1983 .

- Hopkins, K., Conquerors and Slaves : Sociological Studies in Roman History. Cambridge: Cambridge University Press. 1978 .

- Hotton, R., The Transition fromFeudalism to Capitalism. London. Macmillan. 1984 .

- Jefferson, T., On Democracy. N.Y. New American Library. 1963 .

- Jolowicz, H.F., Historical Introduction to the Study of Roman Law. 2nd ed. 1952 .

- Kant, Immanuel., The Moral Law : Kant's Ground work of Metaphysic of Morals. Trans by H. J. Paton. London. 1948 .

- Kelsen, H., General Theory of Law and State - 1945 .

- Lancaster, lane, W.; Masters of Political Thought. Vol : III. George. G. Harrap and Co.; Ltd. 1959 .

- Laski, H., Parlimentary Government In England. Fourth edition. London. George Allen and Unwin. Ltd . 1950 .

- ————.; Liberty in the Modern State, New edition. London. George Allen and Unwin. 1948 .

- ————.; Karl Marx(An Essay) London. The Fabian Society. 1922 .

- Lillie, W., An Introduction to Ethics. Methuen and Co., Ltd. London. 1948 .

- Mac Iver, R.M., The Modern State. 1926.

- Maine, S.H., Ancient Law : Its Connection with the Early History of Society, and its Relation to Modern Ideas. Rep. 1908 .

- Marx,K., Critique of Political Economy. Eng. Trans. by N.I. Stone .

- ————— , Capital : A Critical Analysis of Capitalist Production. Vol. I. Tran. by Samuel Moore and Edward Aveling. Foreign Languages Publishing House. Moscow .

- Mc Dougall, W., Social Psychology. Twenty. nine edition. Methuen and Co., Ltd. London. 1948 .

- Mill, J.S, Considerations on Repesentative Government. London. George Routledge and Sous. 1905 .

- ———— ; On liberty. Edited with an Introduction by Gertrude Himmelfarb. Penguin Book. 1979 .

- Millar, David; Philosophy and Ideology in Hume's Political thought. 1981 .

- Mosca, G., Histoire Des Doctrines Politiques 1955 .

- Murray, A., Reason and Society in the Middle Ages. Oxford. Clarendon Press. 1978 .

- Nietzsche, F.; The Will to Power. Trans. by A.M. Ludovici. London. Allen and Unwin. 1924 .

- Olman, Bertell.; Alienation : Marx's Conception of Man in Capitalist Society. 1976 .

- Osborn, A.M., Rousseau and Burke. Oxford University Press. 1940 .

- Pareto, V., The Mind and Society . En. Trans. 4. Vol. 1935 .

- Park, R.E.; Race and Culture. Edited by E.C. Hughes and Others (Glencoe : The Free Press. 1950).

- Pasternak, B., Doctor Zivago N.Y. Pantheon Books. Inc., 1958 .

- Plamentaz, John.; Man and Society. London. Longmans. N.Y. Mc Graw - Hill - 1963 - Vol. LI .

- Pollock, F., The History of the Law of Nature. London. 1922 .

- Poulantzas, N.; Pouvoir Politique et Classes Sociales. Paris. Maspero. 1972 .

- Proodhoun, Piere - Joseph.; Qu. ést - ce que la propriété ? (What is Property (: An Enguiry into the Principles of Right and Government. edited by J.A. Langolis. 1960 .

- Rickaby. J.; Moral Philosophy. Longmans. Green and Co.; Ltd. Fourth edition. 1929 .

- Runciman, W.G., Phibsophy, Politics and Society (2nd Series) Oxford. Basil Blackwell. 1922 .

- Russell, B.; The Principles of Social Reconstruction. George Allen and Unwin. Ltd. London. 1960.

- Sabine. G.H.; A History of Political Theory. 3rd ed. 1961 .

- Schilick Moritz., « Are Natural Laws Conventions ? » in H. Feigle and May Brodbeck. eds. Readings in Philosophy of Science. 1953 .

- Small, Albion.; The Cameralists. Chicago. University of Chicago Press. 1909 .

- Stewart, M.A., Law, Morality and Rights. 1983 .

- Stone, J., Human Law and Human Nature . 1965 .

- Strauss, Leo., Political Philosophy of Hobbes. (Oxford University Press) 1936 .

- Strong, Charles. F., Modern Political Constitutions. 8th ed. rep. 1972 .

- Sweezy, P., A Critique in the Transition from Feudalisn to Capitalism. ed. R. Hilton. London. New Left Book. 1976 .

- Talmon, J. L.; the Myth of the Nation and the Vision of Revolution. 1982 .

- Tombin, E. W.F., Great Philosophers of the West. Arrow Books. London. 1959 .

- Vedel, G:, Manuel Elementaire du Droit Coustitutionnel. Paris - 1949 .

- Venable, Herman, : Human Nature, The Marxian View. N.Y. Alfrad A. Knopf. 1945 .

- Vercker, C., The Development of Political Theory. Hutchinson. University Library. London. 1956 .

- Vogt, J.; The Decline of Rome. London. Weiden feld and Nicolson. 1969 .

- Von Martin, Alfred.; Sociology of Renaissance. N.Y. Oxford University Press. 1944 .

- Wallas, G., Human Nature In Politics. (3rd edition.) Constable and Co., Ltd. London. 1927 .

- ———— ; Our Social Heritage. George Allen and Unwin. Ltd London. 1921 .

- Wallerstein, I.; The Modern World System, N.Y. Acadamic Press. 1944 .

- Wheare, K.C.; Legislatures . 1963 .
- Wormser, René A : The Story of the Law and the Man Who Made It. rev. ed. 1962 .
- Wrong, D., Power : Its Forms, Bases and Uses. N.Y. Harper and Row. 1979 .
- Zane, John M.; The Story of Law. 1927 .

محتويات الكتـــاب

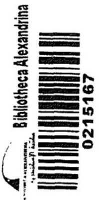
الموضوع | الصفحـــة

رقم الإيداع ١٨٠٥ / ٨٩
الترقيم الدولى ٥ ـ ٢٢٥ ـ ١٧٢ ـ ٩٧٧

دار غريب للطباعة

١٢ شارع نوبار (لاظوغلى) القاهرة
ص . ب (٥٨) الدواوين تليفون ٣٥٤٢٠٧٩

الناشر
مكتبة غريب
٣٠١ شارع كامل صدقي (الفجالة)
تليفون ٩٠٢١٠٧



دار غـريب للطبـاعة
١٢ شارع نوبار (لاظوغلى) القاهرة
ص . ب (٥٨) الدواوين تليفون ٣٥٤٢٠٧٩